
THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

ВЪ ОБЩЕПОНЯТНОМЪ ИЗЛОЖЕНІИ

ДЛЯ ПУБЛИКИ И ДЛЯ УЧАЩИХСЯ

Д-РА В. БАУЭРА

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

М. АНТОНОВИЧА

Изданіе О. И. Бакста

С.ПЕТЕРБУРГЪ
Въ типографіи О. И. Бакста
Стремянная № 14
1866

Bauer, Wilhelm, doctor of philosophy

ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

ВЪ ОБЩЕПОНЯТНОМЪ ИЗЛОЖЕНІИ

ДЛЯ ОБРАЗОВАННОЙ ПУБЛИКИ И ДЛЯ УЧАЩИХСЯ

Bauer

Д-РА В. БАУЭРА

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

М. АНТОНОВИЧА

Изданіе О. И. Бакста

С.ПЕТЕРБУРГЪ
Въ типографіи О. И. Бакста
Стремянная № 14
1866

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Нельзя не сознаться, что въ наше время философія возбуждаетъ къ себѣ весьма слабый интересъ. Прежде обыкновенно когда рѣчь заходила объ образованіи, то почти всегда подъ этимъ словомъ понималось образованіе философское,—а нынѣ многіе считаютъ признакомъ современности въ человѣкѣ, когда онъ отзывается о философіи съ какимъ-то гордымъ пренебреженіемъ. Было бы несправедливо объяснять это явленіе холодностью нашего времени къ духовнымъ интересамъ, происходящею отъ преобладанія практическихъ стремленій, потому что только очень односторонній наблюдатель культурнаго развитія націй можетъ не замѣтить, что стремленія и напряженная дѣятельность въ матеріальной области вызываютъ за собою новыя умственныя движенія, что внѣшняя свобода, условливаемая матеріальнымъ благосостояніемъ, служитъ самымъ могущественнымъ рычагомъ для достиженія свободы духовной. Потому и въ наше время нельзя не замѣтить высокаго и при этомъ еще чрезвычайно широкаго развитія интереса къ умственнымъ предметамъ, но только интересъ—что и очень естественно—направляется главнымъ обра-

зомъ на изученіе такихъ наукъ, которыя очень тѣсно связаны съ практическою жизнію и имѣютъ на нее непосредственное и многостороннее вліяніе, т. е. наукъ естественныхъ. Онѣ-то всего скорѣе способны заинтересовать собою мыслящаго человѣка, потому что даютъ, или по крайней мѣрѣ обѣщаютъ дать. отвѣтъ на всѣ вопросы, ежедневно и ежечасно въ немъ возникающіе. Между этими науками и философіей идетъ нынѣ борьба, и особенно со стороны первыхъ она ведется съ ожесточеніемъ, такъ что одинъ изъ самыхъ умѣренныхъ защитниковъ наукъ естественныхъ, Фехнеръ, могъ сказать: «если-бъ мнѣ удалось своимъ изложеніемъ философіи спасти хоть одну душу отъ риска погибнуть въ темныхъ глубинахъ философскаго созерцанія, гдѣ все— одни лишь споры и вражда безпощадная, гдѣ не найдется двухъ человѣкъ, согласныхъ другъ съ другомъ,—то я уже думалъ бы, что я сдѣлалъ нѣчто хорошее». Но вѣдь и не многіе нынѣ пускаются „въ темныя глубины философскаго созерцанія“: теологія любитъ свои собственныя глубины и темноту, совершенно различныя отъ темной глубины испытующей мысли, естественныя же науки боятся потерять въ философскихъ глубинахъ тотъ свой свѣтъ, который ярко свѣтитъ и замѣтенъ всѣмъ. А между тѣмъ естественныя-то науки, которыя сами не останавливаются на половинномъ пути, а учатъ искать вездѣ за видимымъ явленіемъ невидимое основаніе, вѣчный законъ, особенно способны къ тому, чтобы возбуждать въ человѣкѣ вопросы о послѣднихъ основаніяхъ вещей; будучи совершенно свободны отъ всякихъ узъ авторитета, онѣ являются самыми надежными путеводителями въ области свободной мысли; и было-бы странно, если-бы двѣ области человѣческаго знанія, которыя прежде были неразрывно связаны другъ съ другомъ, и которыя имѣютъ одну и ту же цѣль— проникнуть до послѣдняго основанія всѣхъ вещей, — оставались

въ вѣчной враждѣ между собою. Нѣтъ, мы не вѣримъ этому; намъ кажется даже, что нынѣшній живой споръ между точными и спекулятивными науками служитъ доказательствомъ того, что у людей, занимающихся естествовѣдѣніемъ, начинаетъ опять пробуждаться сочувствіе къ философіи, и это сочувствіе усилится, конечно, еще больше, если облегчится до возможной степени доступъ къ возбуждающимъ теперь ужасъ темнымъ глубинамъ философскаго созерцанія. Сдѣлать что нибудь для этого облегченія— и составляетъ цѣль предлагаемой книги. Она написана вовсе не за тѣмъ, чтобы сообщить послѣдніе результаты новыхъ изслѣдованій ученыхъ; авторъ хотѣлъ только изложить историческое развитіе философской мысли такъ, чтобы люди не посвященные въ таинства философіи и не получившіе такъ называемаго классическаго образованія могли познакомиться съ областью философіи и получить ясное понятіе о значеніи разныхъ философскихъ направленій. Въ то же время предлагаемая книга должна служить введеніемъ къ изученію философіи и для тѣхъ, которые по внутреннему расположенію или по внѣшнему призванію въ жизни должны заниматься подробнѣйшимъ ея изученіемъ; для нихъ конечно не безполезно будетъ облегчить себѣ это занятіе предварительнымъ знакомствомъ съ духомъ и смысломъ философскихъ проблемъ; а это знакомство легче всего пріобрѣтается изъ такого изложенія проблемъ, которое не предполагаетъ въ читателѣ философскихъ познаній. Для достиженія первой цѣли обращено особенное вниманіе на отношеніе разныхъ философскихъ системъ къ естественнымъ наукамъ; для достиженія же второй признано необходимымъ упомянуть о нѣкоторыхъ системахъ интересныхъ болѣе для человѣка, занимающагося изученіемъ философіи, чѣмъ для того, кто хочетъ узнать только результаты ея. Желательно

было-бы, чтобы произшедшую вслѣдствіе этого неодинаковую полноту въ изложеніи судили снисходительно, и что-бы вообще въ цѣли книги находили хотя нѣкоторое извиненіе тѣмъ недостаткамъ ея, причиною которыхъ была самая трудность предположенной для разрѣшенія задачи.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

II. Исторія новой философіи.

ВВЕДЕНІЕ.

Самое высшее благо, какое только можетъ быть достигнуто человѣкомъ въ его короткой жизни, есть свободное, самостоятельное убѣжденіе; самая высокая добродѣтель его заключается въ неуклонной, готовой на всѣ жертвы борьбѣ за эти убѣжденія. Задача философіи— пособить уму въ пріобрѣтеніи самостоятельныхъ убѣжденій и закалить его на борьбу за нихъ. Основательно-ли послѣ этого то неуваженіе и презрѣніе, какое оказывается ей со всѣхъ сторонъ, даже со стороны людей искренно сочувствующихъ умственной жизни и ея стремленіямъ? Она бы заслуживала его только въ двухъ случаяхъ: или тогда, когда бы можно было доходить до самостоятельныхъ убѣжденій о томъ, что для всѣхъ имѣетъ первую важность, безъ всякой философіи, или когда-бы она, обѣщая дать намъ многое, не давала ничего. Люди, желающіе, чтобы за философіей остался упрекъ перваго случая, говорятъ обыкновенно: къ чему *филосо-*

фія? Развѣ у насъ нѣтъ *наукъ*, которыя даютъ намъ возможно удовлетворительные отвѣты на всѣ вопросы, какіе только могутъ заинтересовать собою мысль человѣка? Естественныя науки развѣ не говорятъ намъ о происхожденіи и образованіи земли, развѣ не сообщаютъ намъ познаній о неизмѣримыхъ путяхъ міровыхъ тѣлъ и не научаютъ насъ понимать законы, управляющіе всѣми явленіями, совершающимися въ мірѣ живомъ и бездушномъ? Науки юридическія и государственныя развѣ не показываютъ намъ, какіе порядки и учрежденія слѣдовало бы завести въ человѣческихъ обществахъ для того, чтобы безостановочно совершалось ихъ поступательное развитіе? Развѣ религіозныя науки не учатъ насъ всему, что долженъ дѣлать человѣкъ, развѣ онѣ не говорятъ ему, каково его назначеніе здѣсь на землѣ, и даже какова будетъ его участь тамъ, куда глазъ смертнаго не можетъ проникнуть? Чего же еще больше нужно человѣку? Люди, говорящіе такъ, забываютъ одно: всѣ эти науки *учатъ*, но онѣ *не убѣждаютъ*; такъ какъ убѣжденіе не есть что-нибудь готовое, возможное для передачи; оно нѣчто иное, результатъ внутренней борьбы, дитя сомнѣнія. Итакъ, науки не учатъ сомнѣнію; но онѣ производятъ его, *противорѣча* одна другой въ своихъ положеніяхъ и результатахъ, и когда человѣкъ дойдетъ до того, что замѣтитъ противорѣчіе въ томъ, чему онъ научился, тогда въ немъ начинается борьба, ведущая къ убѣжденію. Это бываетъ съ каждымъ, у кого только не потухла небесная искра духа, во время странствованія по темнымъ ходамъ, въ которыхъ человѣкъ легко можетъ заблудиться, если не будетъ поднимать голову къ звѣздамъ. Путь къ сомнѣнію у большей части людей одинаковъ. Въ школѣ дитя получаетъ свѣдѣнія о множествѣ такихъ предметовъ, важности и значенія которыхъ оно еще не понимаетъ, ему предлагаютъ отвѣты на вопросы, въ рѣшеніи которыхъ заключается счастіе и покой человѣческой жизни, тогда какъ ему и въ голову еще не приходили эти вопросы. Съ цѣльнымъ повидимому и стройнымъ взглядомъ на міръ и жизнь оставляетъ юноша школу; всѣ его познанія кажутся ему истинными. Но онъ скоро узнаетъ, что то, что онъ принялъ какъ высочайшую мудрость, кажется другимъ совер-

шеннѣйшимъ вздоромъ, онъ замѣчаетъ, что многое изъ того, что ему говорилось, стоитъ въ противорѣчіи съ тѣмъ, что совершается ежедневно передъ его глазами; ув[illegible]енія другихъ и все болѣе и болѣе пробуждающееся собственное размышленіе показываютъ ему, что слѣдствія и основанія тѣхъ частныхъ положеній, которыя принималъ онъ за истину, другъ друга уничтожаютъ, что нѣкоторыя переданныя ему въ школѣ понятія не могутъ быть мыслимы безъ противорѣчія основнымъ законамъ мысли. Такимъ то образомъ колеблется одна опора за другою, вѣра теряется и умъ неудержимо рвется на путь сомнѣнія. По самой сущности вещей сомнѣнію прежде всего подвергаются религіозные догматы, потому что они не всегда строго согласуются съ законами мысли, а съ ними между тѣмъ соединены самые высшіе нравственные интересы, самыя задушевныя желанія человѣка. А лишь только поколеблются въ сознаніи его основанія религіозныхъ убѣжденій, тогда рушится и все зданіе его мысли, и онъ, какъ корабль безъ парусовъ и мачтъ, носится одиноко по волнамъ жизни; тутъ-то—хоть одинъ разъ въ нашей жизни—ложится на нашу душу тяжелый и потрясающій вопросъ: что такое человѣкъ въ мірѣ, — вопросъ сомнѣнія, муку котораго такъ прекрасно изобразилъ Гейне:

Ночью надъ берегомъ дикаго моря,
Юноша грустный стоитъ;
Полонъ сомнѣній, съ тоскою на сердцѣ,
Такъ онъ волнамъ говоритъ:
О! разрѣшите мнѣ жизни загадку,
Вѣчно тревожный и страшный вопросъ.
Сколько головъ безпокойныхъ томилъ онъ,
Сколько имъ муки принесъ!
Головы въ Іероглифныхъ кидарахъ,
Въ черныхъ беретахъ, въ чалмахъ,
Въ пудрѣ—и головы всякаго рода
Бились надъ этимъ вопросомъ въ слезахъ.
«Кто же рѣшитъ мнѣ, что тайна отъ вѣка?
Въ чемъ состоитъ существо человѣка?
Какъ онъ приходитъ? куда онъ идетъ?
Кто тамъ вверху надъ звѣздами живетъ?»
Катятся волны съ шумомъ обычнымъ,
Вѣтеръ несется и тучи несетъ,
Звѣзды мерцаютъ въ безстрастьи холодномъ,
А бѣдный безумецъ отвѣта все ждетъ,

Безумецъ ждетъ отвѣта! Конечно, кто ждетъ отъ волнъ и звѣздъ рѣшенія загадки, рѣшеніе которой лежитъ въ самомъ человѣкѣ, тотъ не дождется отъ нихъ отвѣта; рѣшить ее можетъ только умственная работа, неустанная борьба, и рѣшеніе это есть свободное убѣжденіе, высшее благо человѣка, потому что оно пріобрѣтается дѣятельностью высшихъ силъ. Не много людей доходитъ до него; обыденныя заботы, общественная дѣятельность и требованія общественной жизни отодвигаютъ умственную борьбу на заднiй планъ; иногда духовныя силы ослабѣваютъ подъ бременемъ сомнѣнья и вмѣсто духовныхъ интересовъ является равнодушіе. Но для того, кто сознаетъ въ себѣ мужество и силу вести борьбу за право убѣжденія, философія является путеводителемъ; она учитъ не частнымъ истинамъ, не какимъ-нибудь опредѣленнымъ міровозрѣніямъ, она хочетъ только руководить человѣкомъ, указать ему путь, по которому онъ можетъ выбраться изъ лабиринта сомнѣнья, она хочетъ утвердить первыя основы всякой мысли и вѣры и вмѣстѣ съ тѣмъ основныя начала всѣхъ частныхъ наукъ, такъ чтобы тогда все зданіе человѣческаго знанія покоилось на одномъ твердомъ основаніи и всѣ части его соединить въ одно прекрасное цѣлое. Дѣлаетъ-ли въ самомъ дѣлѣ философія это, или можетъ быть справедливъ второй вышеупомянутый нами упрекъ, что она не даетъ того, что обѣщаетъ, на это можно отвѣчать только зная самую философію. Тотъ же очень часто высказываемый противъ философіи упрекъ, что она никогда не можетъ научить насъ чему-нибудь истинному, потому что на дѣлѣ существуетъ не одна философія, а много разныхъ философій, можетъ повторить только тотъ, кто забываетъ, что назначеніе человѣка состоитъ не въ томъ, чтобы обладать истинною, а въ томъ, чтобы вести борьбу изъ за истины, забываетъ также, что философія, составляющая вершину всего человѣческаго образованія, есть какъ и само образованіе, нѣчто готовое и вмѣстѣ съ тѣмъ еще только совершающееся.

Какая философская система изъ всѣхъ системъ останется истиною?
Я не знаю.
Но философія,—это я знаю,—останется вѣчно.

Если каждую науку всего легче изучать исторически, то особенно философію, какъ такую науку, которая заключаетъ въ себѣ содержаніе всей предшествующей мысли человѣчества, всего лучше понять изъ ея исторіи. Краткое обозрѣніе исторіи философіи, т. е. *исторіи человѣческой мысли, на сколько она касалась вопросовъ о послѣднихъ основаніяхъ нашихъ научныхъ и нравственныхъ убѣжденій*, и будетъ сдѣлано въ предлагаемой книгѣ. Желательно было бы, чтобы она была возбужденіемъ къ исканію истины для тѣхъ, которые чувствуютъ въ себѣ силу дойти до независимыхъ убѣжденій, и особенно для тѣхъ, которые занимаются изученіемъ наукъ естественныхъ, такъ какъ многіе изъ нихъ и до сихъ поръ еще держатся того ложнаго мнѣнія, будто философія хочетъ на мѣсто выработанныхъ точными науками результатовъ поставить обманчивые образы безсодержательной спекуляціи, — тогда какъ всѣ стремленія ея направлены къ тому, чтобы соединить въ одно цѣлое все то, что зовется истиною.

Исторія философіи по самой сущности своей раздѣляется на двѣ части, на философію міра древняго и новаго. Представителемъ первой является народъ, положившій основаніе всей почти цивилизаціи рода человѣческаго, наукамъ, искусствамъ, гуманности, т. е. *Греки*. У другихъ народовъ древности, особенно у Индійскихъ и Персидскихъ племенъ, мы хотя и встрѣчаемъ очень остроумныя рѣшенія философскихъ вопросовъ, но они частію весьма тѣсно связаны съ миѳическими религіозными понятіями, частію представляютъ собою такъ мало логической связи, что для систематическаго изложенія исторіи человѣческой мысли являются лишенными всякаго значенія. Философія новая обязана своимъ развитіемъ всѣмъ почти образованнымъ народамъ Европы, но прежде всѣхъ и больше всѣхъ потрудился для разработки философіи народъ больше всѣхъ новыхъ націй похожій во всѣхъ отношеніяхъ на грековъ, именно нѣмецкій народъ, который имѣлъ самое сильное и прочное вліяніе на развитіе философіи и изъ среды котораго вышли самые замѣчательные мыслители.

Наше изложеніе исторіи философіи раздѣляется по этому на двѣ

части: исторію древней философіи и исторію новой философіи. Въ первой рѣзко отличаются другъ отъ друга три періода: 1. Философія до Сократа. 2. Философія Сократа, Платона и Аристотеля. 3. Философія послѣ Аристотеля. Въ исторіи новой философіи очень легко можно различить два отдѣла: 1. Философія до Канта. 2. Кантъ и его послѣдователи.—Основанія такого дѣленія видны будутъ изъ самаго изложенія исторіи философіи.

I. ИСТОРІЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

А. ФИЛОСОФІЯ ДО СОКРАТА.

Характеристическая черта этого перваго періода философской мысли, продолжавшагося нѣсколько болѣе столѣтія и закончившагося Сократомъ,—который родился 469 г. до р. Хр.,—состоитъ въ томъ, что вся философія слѣдовала одностороннему направленію, обращенному на объясненіе явленій однаго чувственнаго міра. Эта односторонность первой мысли, это почти исключительное занятіе видимымъ міромъ весьма естественно. Мысль человѣка обращается къ міру внутреннему и начинаетъ заниматься изслѣдованіемъ чудесъ, совершающихся въ области духовной жизни, тогда только, когда глазъ его успѣваетъ уже присмотрѣться къ вѣчно тождественному теченію небесныхъ звѣздъ и къ постоянно измѣняющимся явленіямъ обыденной жизни, и умъ устанетъ удивляться величественному порядку, господствующему во вселенной. У насъ это дѣлается конечно очень скоро, потому что мы съ самихъ раннихъ лѣтъ посвящаемся въ таинства природы; а греки обращались къ природѣ, не имѣя объ ней готовыхъ знаній, и имъ приходилось не мало времени трудиться надъ объясненіемъ ея явленій и сдѣлать много неудачныхъ попытокъ къ разгадкѣ таинствъ ея, чтобы дойти до тѣхъ основныхъ истинъ, съ которыми мы знакомимся еще въ школѣ.

Не смотря на достаточное количество основательныхъ изслѣдо-

ваній, посвященныхъ философіи этого древнѣйшаго періода, наши знанія объ ней весьма недостаточны. Изъ сочиненій, написанныхъ основателями древнихъ философскихъ школъ, или не осталось ничего, или же до насъ дошли только отрывки, и намъ приходится полагаться на историческія и критическія извѣстія позднѣйшихъ писателей, которые, за исключеніемъ Аристотеля, всѣ болѣе или менѣе ненадежны. У насъ нѣтъ также вѣрныхъ историческихъ свѣдѣній о хронологической послѣдовательности и внутренней связи отдѣльныхъ философскихъ системъ, и оцѣнка заслугъ философовъ является затруднительною именно потому, что писатели, сообщающіе намъ извѣстія объ этомъ періодѣ, часто относятъ къ началу школы тѣ взгляды, которые образовались въ той или другой школѣ уже въ позднѣйшее время. Послѣдовательный порядокъ древнихъ философскихъ школъ, принятый въ нашемъ изложеніи, и признанный почти всѣми, кажется намъ самымъ вѣрнымъ и въ историческомъ, и въ логическомъ отношеніи.

1. Древняя Іонійская школа.

Основателемъ философіи всѣ греки единогласно признаютъ Ѳалеса, который родился въ Милетѣ и жилъ въ началѣ 6 столѣтія до р. Хр. Преданія о его жизни наполнены миѳическими сказаніями; извѣстно только, что онъ за свою мудрость и добродѣтель пользовался въ своемъ отечественномъ городѣ большимъ уваженіемъ и имѣлъ на своихъ согражданъ большое вліяніе. Ѳалесъ едва ли писалъ что-нибудь; ученіе его сохранилось посредствомъ преданія. Изъ его ученія мы знаемъ несомнѣнно только одно, что онъ говорилъ, будто весь міръ произошелъ изъ *воды*. Основаніе для этого взгляда Ѳалесъ видѣлъ въ томъ, что сѣмена всѣхъ вещей влажны и все живое состоитъ изъ влаги. Кажется еще, что онъ весь міръ представлялъ себѣ существомъ живымъ, даже, можетъ быть, одушевленнымъ, такъ какъ о немъ разсказываютъ, будто онъ училъ, что вся вселенная наполнена душами, что даже магнитъ имѣетъ душу, потому что онъ притягиваетъ желѣзо. Этимъ и кончаются наши свѣдѣнія объ ученіи Ѳалеса; нѣкоторые думаютъ, что онъ допускалъ еще бытіе одной міровой души и признавалъ безсмертіе души человѣческой; но это невѣрно. Для своего времени Ѳалесъ имѣлъ очень замѣчательныя свѣдѣнія по части наукъ естественныхъ: полагаютъ, что онъ умѣлъ опредѣлять время солнечныхъ затмѣній и построилъ плотины на рѣкѣ Галисѣ, въ царствованіе Креза.

Ученикъ и послѣдователь Θалеса Анаксимандръ родился не много позже своего учителя, также въ Милетѣ. Подобно Θалесу, онъ также объясняетъ происхожденіе міра *изъ одного первоначальнаго вещества*, но этою первоначальною основою всякаго бытія Анаксимандръ признавалъ не какое-нибудь опредѣленное, видимое вещество, но всю безконечную *матерію*, въ которой не были еще *отдѣлены* другъ отъ друга различныя, матеріальныя свойства. Матерія имѣетъ въ себѣ начало движенія, посредствомъ котораго и раздѣлились въ ней одна отъ другой противоположности тепла и холода, сухости и влаги. Холодъ, въ соединеніи съ влагою и сухостью, образовалъ центръ міра—нашу землю, по своей формѣ представляющую цилиндръ, длина котораго относится къ ширинѣ какъ 3 къ 1; она виситъ въ міровомъ пространствѣ, поддерживаемая воздухомъ въ равномъ разстояніи отъ границъ міра. Потомъ, изъ тепла и огня произошелъ небесный сводъ, окружающій собою всю вселенную и похожій на полый, огненный шаръ. Этотъ огненный шаръ разорвался, и вслѣдствіе этого разрыва явились отдѣльныя небесныя тѣла, которыя также окружены воздушнымъ покровомъ, и видны намъ только черезъ маленькія отверстія въ этомъ покровѣ. Звѣзды движутся вокругъ земли въ равныхъ разстояніяхъ другъ отъ друга, носимыя тремя кольцами, похожими на колесо; ближе къ землѣ планеты и неподвижныя звѣзды, затѣмъ мѣсяцъ и наконецъ солнце; всѣ эти небѣсныя тѣла, впрочемъ только изъ уваженія къ народнымъ вѣрованіямъ, Анаксимандръ называлъ богами. Подъ вліяніемъ солнечной теплоты, училъ онъ далѣе, на землѣ отдѣлились другъ отъ друга море и суша. Когда суша до отдѣленія своего отъ влаги была еще иловатою массою, тогда изъ нея произошли живыя существа. Именно, солнечные лучи произвели то, что въ илѣ образовались пузырьки; изъ этихъ пузырьковъ явились первыя животныя, покрытыя твердой и жесткой корой. Кора эта разорвалась, но животныя безъ нея жить не могли и тотчасъ умерли, вмѣсто нихъ являлись постоянно новыя, и все совершеннѣйшія, до тѣхъ поръ пока не сдѣлались они наконецъ способными къ жизни и размноженію. И человѣкъ явился въ міръ не прямо въ нынѣшнемъ своемъ видѣ; но сначала въ формѣ рыбы плавалъ онъ въ водѣ, пока, сдѣлавшись способнымъ къ жизни, не былъ выброшенъ на сушу.

Третій философъ Іонійской школы Анаксименъ былъ землякъ и вѣроятно ученикъ своего предшественника. Ученіе Анаксимена въ сущности согласно съ ученіемъ Анаксимандра, съ тѣмъ только различіемъ, что онъ признавалъ первоначальнымъ веществомъ не не-

опредѣленную матерію, какъ Анаксимандръ, а *воздухъ*, изъ котораго, по его понятіямъ, и произошелъ міръ. Такое ученіе можно конечно считать шагомъ назадъ; но Анаксименъ стоитъ выше своихъ предшественниковъ тѣмъ, что онъ объяснялъ, *какъ* изъ простаго первоначальнаго вещества могли произойти противоположности тепла и холода, влаги и сухости; онѣ произошли, по его ученію, посредствомъ *сгущенія* и *разжиженія*, или какъ выражается самъ Анаксименъ, посредствомъ притяженія и распусканія. Холодъ происходитъ отъ сгущенія, а теплота отъ разжиженія. Изъ доказательствъ, приводимыхъ имъ въ подтвержденіе своего ученія, можно видѣть, какъ тогдашніе философы для подтвержденія своихъ философскихъ гипотезъ пользовались наблюденіями надъ естественными явленіями. Анаксименъ учитъ: если мы будемъ выдыхать изъ себя невидимый для глазъ воздухъ съ сжатыми губами, то почувствуемъ холодъ, а если выпускаемъ его съ открытымъ ртомъ, разрѣженнымъ, то—теплоту. Такъ и при образованіи міра изъ воздуха посредствомъ разжиженія произошелъ огонь, а посредствомъ сгущенія—вѣтеръ и облака. Когда сгущеніе сдѣлалось довольно сильнымъ, то образовалась вода, изъ ней—земля и камни и всѣ земные предметы. Такъ какъ безконечный воздухъ составляетъ основаніе всего міра, то онъ есть душа человѣка и животныхъ, потому что жизнь обнаруживается только посредствомъ вдыханія и выдыханія (это-то наблюденіе и подало, кажется, поводъ къ составленію всей гипотезы), и притомъ или самый безконечный воздухъ можно назвать міровою душою, божествомъ, или боги произошли изъ него.

Эти три философа, которыхъ соединяютъ обыкновенно вмѣстѣ, не потому только, что они имѣли одно отечество, но и потому, что воззрѣнія ихъ сходны между собою,—стремились къ одной цѣли—вывести міръ изъ одного первоначальнаго вещества. Ѳалесъ признавалъ этимъ веществомъ воду, не объясняя какъ произошелъ изъ ней міръ; Анаксимандръ считалъ основнымъ веществомъ безразличную матерію, изъ которой посредствомъ движенія произошелъ міръ, но и онъ не показываетъ подробно, какъ это сдѣлалось; Анаксименъ наконецъ считаетъ воздухъ, или лучше воздухообразный эѳиръ, основаніемъ всего сущаго и образованіе міра объясняетъ сгущеніемъ и разжиженіемъ этого первоначальнаго вещества.

Кромѣ такихъ космологическихъ ученій этимъ тремъ философамъ приписываютъ еще нѣкоторыя открытія по части наукъ естественныхъ: Ѳалесу, какъ мы говорили, вычисленіе солнечныхъ затмѣній, Анаксимандру — составленіе географическихъ картъ, изобрѣтеніе солнечныхъ часовъ и изслѣдованія о величинѣ и раз-

стояніяхъ тѣлъ небесныхъ, Анаксимену — вычисленіе наклоненія эклиптики. Если и не все то правда, что приписываютъ имъ, все-таки нельзя не сознаться, что эти древнѣйшіе философы были не только мыслители, но и наблюдатели, и значеніе, какое они придавали наблюденію какъ основанію для мышленія, очень характеристично для начала философіи.

2. Пиѳагорейцы.

Около того времени, какъ въ Малой Азіи явились первыя ученія объ образованіи міра, въ Италіи развивалась школа, которая хотя также ставила задачею своей дѣятельности изслѣдованіе законовъ видимаго міра, но приступая къ ней съ предвзятыми математическими интересами, она рѣшала ее совершенно не такъ, какъ рѣшала эту задачу Іонійская школа, руководившаяся безпристрастными наблюденіями. Основатель пиѳагорейской школы былъ Пиѳагоръ, родившійся, какъ полагаютъ около 540 года до р. Хр. на островѣ Самосѣ. Онъ переселился потомъ въ Кротонъ и основалъ тамъ школу, или лучше сказать тайное общество, которое имѣло сильное вліяніе на нравственную и политическую жизнь нижне-итальянскихъ городовъ. Какъ велико было уваженіе къ Пиѳагору, показываютъ многіе чудесные разсказы, которые передавались объ немъ; ему приписывали божественное происхожденіе, сверхъ-человѣческую власть надъ природою и даръ прозрѣнія; разсказы эти дѣлаютъ почти невозможнымъ сказать что-нибудь вѣрнаго о его жизни; кажется, вѣрно только то, что онъ много путешествовалъ, былъ, можетъ быть, и въ Египтѣ. О тайномъ обществѣ пиѳагорейскомъ мы также имѣемъ весьма не много вѣрныхъ свѣдѣній. Члены его отличались строгою нравственностью и вели уединенную жизнь, ихъ тѣсно соединялъ между собою полный разныхъ таинствъ религіозный культъ. Вновь принимаемые должны были проходить первое время очень много испытаній и обязывались хранить постоянное молчаніе при ученіи учителя; слово учителя и послѣ было для нихъ непреложною истиною: «Самъ такъ сказалъ,» — вотъ доказательство, самое неопровержимое для пиѳагорейца. Разсказываютъ еще, какъ о достопримѣчательной чертѣ, отличавшей ихъ общество, будто они у приходящихъ къ нимъ долго разсматривали черты лица, за тѣмъ, чтобы по лицу заключить о характерѣ вновь-принимаемаго. Не маловажное политическое значеніе пиѳагорейскаго общества, и именно его сочувствіе къ аристократическимъ формамъ

правленія, навлекло на его членовъ много преслѣдованій, что заставило многихъ изъ нихъ удалиться въ Грецію, такъ что въ концѣ нашего періода пиѳагорейская школа въ Аѳинахъ была весьма многочисленна. Самыми замѣчательными представителями ея были тогда Эвритъ, Архита и Филолай; многочисленнымъ отрывкамъ изъ сочиненій послѣдняго и обязаны мы свѣдѣніями о пиѳагорейцахъ. Очень трудно отдѣлить ученіе Пиѳагора отъ взглядовъ его непосредственныхъ учениковъ, особенно потому, что самъ Пиѳагоръ ничего не писалъ. Мы разсмотримъ поэтому все ученіе пиѳагорейцевъ вмѣстѣ.

Пиѳагорейцы занимались преимущественно математикой; какъ значительны были труды ихъ по части этой науки для тогдашняго времени, это показываетъ извѣстная, приписываемая основателю ихъ школы, теорема объ отношеніи сторонъ прямоугольнаго треугольника. Кромѣ того, они очень ревностно занимались астрономіей и музыкой, исчисляли пути небесныхъ тѣлъ и открыли, что гармонія музыкальныхъ тоновъ основывается на извѣстныхъ числовыхъ отношеніяхъ. Такъ какъ тутъ численныя отношенія послужили для нихъ основаніемъ къ объясненію такихъ явленій, которыя повидимому съ числами не имѣютъ никакой связи, т. е. для объясненія путей небесныхъ звѣздъ и музыкальныхъ тоновъ,—то это и привело пиѳагорейцевъ къ мысли, будто порядокъ происхожденія вселенной имѣетъ основаніе свое въ числовыхъ отношеніяхъ. Этотъ взглядъ выразили они, не совсѣмъ ясно впрочемъ, въ своемъ извѣстномъ положеніи: *сущность всѣхъ вещей есть число*, или: *всѣ вещи суть числа.* «Всему даетъ законъ и всѣмъ управляетъ природа чиселъ, говоритъ Филолай, и числа учатъ насъ узнавать вещи неизвѣстныя и темныя; безъ нихъ было бы невозможно ни мыслить, ни знать что-нибудь». Такой взглядъ на число основывается у нихъ на томъ, кажется, что касательно истины, подтвержденной законами чиселъ, не можетъ быть ни сомнѣнія, ни спора, какъ учитъ Филолай: «ложь не можетъ коснуться числа дыханіемъ своимъ, ибо число по самой природѣ своей враждебно лжи и ненавидитъ ее; но истина прирождена числу и соотвѣтствуетъ внутренней его сущности».

При дальнѣйшемъ развитіи указаннаго положенія, что число составляетъ сущность всѣхъ вещей, пиѳагорейцы обращали вниманіе на находящуюся въ числахъ противоположность четнаго и нечетнаго, и учили, что всѣ противоположности, составляющія міръ, произошли изъ этой первой противоположности, четнаго и нечетнаго. Эти противоположности они формулировали слѣдующимъ образомъ: имѣю-

щее границы и безграничное (имѣющее границы и безграничное — означало у нихъ часто то же самое, что четное и нечетное), одно и многое, правое и лѣвое, мужеское и женское, находящееся въ покоѣ и движущееся, прямая линія и кривая, свѣтъ и тьма, добро и зло, квадратъ и продолговатый прямоугольникъ. Понятіе четнаго и нечетнаго соединяется въ единицѣ, поэтому она есть основаніе всякаго бытія, которое произошло изъ нея посредствомъ выдѣленія противоположностей. Другіе пиѳагорейцы называли напротивъ число 10, во вниманіе къ его важному значенію въ десятичной числовой системѣ, святымъ числомъ и считали его первоначаломъ всего; они даже клялись именемъ Пиѳагора, какъ изобрѣтателя тетракта (собственно значитъ четверичное число; такъ называлось у нихъ число десять, потому что оно содержитъ въ себѣ сумму первыхъ четырехъ чиселъ).

Очевидно, что эти положенія пиѳагорейцевъ уже слишкомъ далеки отъ той твердой почвы, на которой стояли они въ приложеніи своей системы чиселъ къ музыкѣ и астрономіи. Совершенно произвольною игрою фантазіи является у нихъ замѣна нѣкоторыхъ предметовъ прямо числами, напр. 4 значитъ у нихъ тѣло, 5— бракъ, 7—благопріятное время, 9—справедливость; и положительною безсмыслицею является желаніе ихъ отождествить съ правильными тѣлами принимавшіеся ими 5 элементовъ: кубъ значитъ у нихъ земля, тетраэдръ — огонь, октаэдръ — воздухъ, додекаэдръ — воду, икосаэдръ — эѳиръ.

Однако ученіе пиѳагорейцевъ о происхожденіи міра, хоть такъ же полно фантастическихъ представленій, все-таки имѣетъ въ себѣ много интереснаго. Средина мірового шара, по ихъ понятіямъ, наполнена огнемъ, стражемъ Зевса, кубическимъ алтаремъ міра. Изъ этой средины огонь течетъ во всѣ концы міра, достигая самыхъ крайнихъ предѣловъ его. Около центральнаго огня вращаются кругомъ 10 міровыхъ тѣлъ, именно: звѣздное небо, потомъ 5 планетъ, солнце, луна, земля и противу-земля. Противу-земля, принятая пиѳагорейцами только для того, чтобы вышло полное число 10, для насъ невидима, потому что постоянно удалена отъ земли. Эти небесныя тѣла находятся въ гармоническомъ отношеніи другъ къ другу и своимъ движеніемъ производятъ чудно-величественную музыку, пресловутую *гармонію сферъ*,—которой мы не слышимъ или потому, что слушаемъ ее съ самаго рожденія и нашъ слухъ притупился къ ней, или потому, что звуки этой гармоніи такъ сильны, что человѣческое ухо не способно воспринимать ихъ. Различныя небесныя тѣла пиѳагорейцы представляли себѣ похожими на нашу

землю, и вѣроятно обитаемыми, по крайней мѣрѣ они вѣрили, что на лунѣ живутъ существа, похожія на людей, только больше и прекраснѣе ихъ. Вообще они считали другіе міры гораздо болѣе совершенными, чѣмъ земля, потому что эти міры получаютъ свой свѣтъ непосредственно отъ центральнаго огня, а земля, напротивъ, заимствуетъ его уже посредственно отъ солнца; оттого-то во всемъ мірѣ господствуетъ неизмѣнный порядокъ, и только на землѣ его еще нѣтъ. Мудрость обитаетъ на остальныхъ частяхъ творенія, а на землѣ возможна только добродѣтель. На этомъ представленіи основывается у нихъ также дѣленіе міра на 3 части, — олимпъ, соотвѣтствующій центральному огню, космосъ, или міръ благоустроенный, и ураносъ, или земля еще неустроившаяся.

Человѣческую душу, соотвѣтственно всѣмъ своимъ воззрѣніямъ, пиѳагорейцы называли гармоніею, но нѣкоторые изъ нихъ подъ этимъ выраженіемъ понимали собственно то, что производитъ гармонію, ибо они учили, что душа приходитъ въ тѣло извнѣ, вѣроятно какъ изліяніе общей міровой души. Послѣ смерти души оставляютъ свои тѣла и плаваютъ сначала въ воздухѣ, потомъ переходятъ въ другіе организмы, лучшіе или худшіе тѣхъ, въ которыхъ жили они прежде, смотря по тому, добра ли была душа, или зла. Въ этомъ состоитъ извѣстное пиѳагорейское ученіе *о переселеніи душъ.* Души, плавающія въ воздухѣ, пиѳагорейцы называли демонами и героями, и утверждали, что ихъ можно видѣть; по словамъ Аристотеля, они считали душами солнечныя пылинки, или силу движущую эти пылинки (въ солнечномъ лучѣ, падающемъ въ темное пространство, видны движущіеся пылинки). Связь души съ тѣломъ казалась имъ наказаніемъ, котораго человѣкъ не имѣлъ права избѣгать посредствомъ самоубійства; но не смотря на это, душа любитъ тѣло, потому что безъ него она не можетъ пользоваться тѣми чувствами, которыя необходимы для пріобрѣтенія познаній. Въ душѣ пиѳагорейцы принимаютъ два противоположныя начала—разумное и неразумное, въ гармоніи которыхъ и состоитъ добродѣтель.

Изо всего этого видно, что послѣднія воззрѣнія пиѳагорейцевъ не имѣютъ уже никакой связи съ основнымъ положеніемъ ихъ ученія, покоторому сущность вещей заключается въ числовыхъ отношеніяхъ. Дальнѣйшее научное развитіе этого положенія стало послѣ дѣломъ наукъ естественныхъ. Какъ удивились бы пиѳагорейцы, если бы они посмотрѣли теперь, какъ современныя естественныя науки приводятъ къ числамъ измѣняющуюся игру цвѣтовъ, объясняютъ числовыми отношеніями составъ измѣненія всѣхъ тѣлъ, выражаютъ въ

числовой формулѣ расположеніе листьевъ и вмѣстѣ съ тѣмъ характеръ растенія, какъ наконецъ одинъ изъ нынѣшнихъ философовъ, стоящій на почвѣ естествовѣдѣнія (Гербартъ), сдѣлалъ смѣлую попытку подвести подъ математическіе законы сложную до безконечности жизнь души!

3. Элеаты.

Между тѣмъ какъ древняя Іонійская философская школа строго держалась предметовъ доступныхъ внѣшнимъ чувствамъ, а Пиѳагорейцы, стремясь объяснить сущность всѣхъ вещей математическими формулами, хотя и возвысились надъ этими предметами, но все таки въ своемъ міровоззрѣніи ушли не слишкомъ далеко отъ чувственныхъ наблюденій, — другая философская школа, Элеатская, развивала ученіе, совершенно противоположное обыкновенному тогдашнему міровоззрѣнію. Эта школа получила названіе свое отъ греческой колоніи Элеа въ Сициліи, гдѣ и процвѣтали самые лучшіе и знаменитые представители ея.

Основателемъ Элеатской школы считается Ксенофанъ, родомъ изъ Колофона въ Малой Азіи. Онъ былъ выгнанъ изъ своего отечества, путешествовалъ по Сициліи и наконецъ жилъ, по всей вѣроятности, въ Элеѣ. Время славы его относится къ 540 г. до р. Хр. Онъ писалъ очень много частію эпическихъ, частію элегическихъ стихотвореній. Послѣднія больше религіозно-нравственнаго содержанія, но всѣ они главнымъ образомъ направлены къ подрыву господствовавшей тогда религіи политеизма, борьба съ которымъ и составляетъ все почти содержаніе философскихъ изслѣдованій Ксенофана. Онъ былъ первымъ бойцомъ въ той великой борьбѣ, которая непрерывно продолжается и до нашего времени и которая была причиною столь многихъ кровавыхъ жертвъ, въ борьбѣ свободныхъ убѣжденій съ господствующими въ извѣстный вѣкъ понятіями. Ксенофанъ порицаетъ древнихъ греческихъ народныхъ поэтовъ Гомера и Гезіода не только за то, что они приписывали богамъ человѣческія слабости и пороки, но и за то, что они представляли ихъ въ формахъ человѣческихъ, допускали происхожденіе ихъ и принимали множество боговъ. Несправедливо, и только по слабости человѣческой можно приписывать богамъ что нибудь похожее на наши свойства.

Смертные думаютъ, будто боги рождены
И подобно намъ имѣютъ видъ, и голосъ, и носятъ одежду.
Но если-бъ быки или львы, подобно намъ людямъ,
Имѣли руки и были способны рисовать и дѣлать изображенія,

То лошади представляли бы своихъ боговъ въ видѣ лошадей, а быки въ видѣ быковъ,
Тѣла боговъ они изображали бы въ томъ видѣ, какой сами имѣютъ.

Но тѣ, которые допускаютъ происхожденіе боговъ поступаютъ такъ же безбожно, какъ тѣ, которые совершенно отрицаютъ бытіе божества. Бытіе многихъ боговъ не можетъ быть мыслимо; потому что свойство божества состоитъ въ томъ, чтобы оно было существомъ самымъ могущественнымъ и совершеннѣйшимъ, а существо съ такими свойствами возможно только одно.

Богъ *единъ* есть—между людьми и богами онъ самый великій,
Онъ не походитъ на смертныхъ ни тѣломъ, ни мыслью.

Далѣе Ксенофанъ говоритъ, что вообще внѣ Бога нѣтъ ничего; если бы было много самостоятельныхъ вещей, то онѣ имѣли бы свою собственную силу и тѣмъ ограничивали бы силу существа Высочайшаго. Такимъ образомъ основою всего является у Ксенофна единственное существо, Богъ, или — что для него одно и тоже—міръ, но міръ не какъ множество различныхъ вещей, а какъ великое цѣлое. Множество—это обманъ нашихъ чувствъ, выйти изъ котораго впрочемъ мы не можемъ,—это заблужденіе, освободиться отъ котораго намъ нельзя. Поэтому Ксенофанъ представилъ объясненіе міра, которое не согласуется съ главнымъ его положеніемъ, что все есть одно, и на которое онъ и самъ впрочемъ смотритъ, какъ на приближеніе къ истинѣ, о которой мы имѣемъ весьма невѣрныя понятія. Ксенофанъ признавалъ основными началами міра 4 элемента — землю, воду, воздухъ и огонь, и говорилъ, что земля наша произошла изъ смѣшенія влаги съ сухостью при дѣйствіи воздуха и огня. О первоначальномъ влажномъ состояніи земли онъ заключалъ по окаменѣлымъ морскимъ животнымъ, находимымъ на высокихъ горахъ. Онъ училъ, что есть безконечное число міровъ, но онъ разумѣлъ подъ ними не звѣзды, которыя онъ считалъ постоянно потухающими и снова зажигающимися испареніями земли. Все это, какъ уже сказано, онъ считаетъ только приближеніемъ къ истинѣ; узнать самую истину человѣческими силами невозможно:

Всѣ мои рѣчи о Богѣ и мірѣ чужды истины полной;
Истину вѣдать—не удѣлъ человѣка.
Если бы смертный и высказавъ истину,
Онъ самъ этого не знаетъ, — заблужденіе удѣлъ всѣхъ смертныхъ.

Совершенно похоже на ученіе Ксенофана ученіе Парменида,

самаго знаменитаго философа Элеатской школы; различіе между ними только въ томъ, что у Ксенофана религіозный элементъ составляетъ зерно и исходный пунктъ его философіи, а у Парменида онъ стоитъ на заднемъ планѣ.

Парменидъ родился около 520 г. до р. Хр. въ Элеѣ, и, по разсказамъ Платона, пришелъ въ Аѳины на 65 году своей жизни. По всей вѣроятности онъ былъ ученикомъ Ксенофана; но и Пиѳагорейцы также считаются его учителями. Въ своемъ отечествѣ Парменидъ пользовался большимъ уваженіемъ и славился какъ превосходный законодатель; вообще за свою строгую, въ высшей степени нравственную жизнь онъ пользовался такимъ уваженіемъ въ древности, что выраженіе: «жить какъ Парменидъ» вошло тогда въ пословицу.

Ученіе Парменида изложено въ его эпическомъ стихотвореніи «о природѣ», изъ котораго дошли до насъ довольно большіе отрывки. Сначала онъ изображаетъ какъ душа, жаждущая истины, везомая конями и сопровождаемая дѣвами, несется безтрепетно къ жилищу *Дики*, (т. е. правды), которая обѣщаетъ научить ее божественной истинѣ и человѣческой мудрости. Потому философія Парменида распадается на двѣ, совершенно ничѣмъ не связанныя между собою части. Первая заключаетъ въ себѣ ученіе его о единствѣ всего сущаго. Можно разсуждать, говоритъ онъ, только о существующемъ, ибо оно лишь доступно знанію и пониманію; но нельзя разсуждать о томъ, чего нѣтъ. Безумно было бы утверждать, что ничто дѣйствительно существуетъ. Такое *ничто* есть пустое пространство, о которомъ воображаютъ, будто бы оно раздѣляетъ вещи одна отъ другой; слѣдовательно это раздѣленіе не можетъ существовать, и на міръ надо смотрѣть не какъ на множество отдѣльныхъ вещей, а какъ на одно великое цѣлое. Такъ же точно немыслимо и *происхожденіе*; оно есть переходъ изъ ничто въ нѣчто, но само ничто не существуетъ; слѣд. изъ *ничто не можетъ произойти нѣчто*. А то, что немыслимо, того нѣтъ и въ природѣ, потому что мысль человѣка есть тоже, что и бытіе, она не можетъ существовать, если не существуетъ то, что въ ней выражается. Все существующее является у Парменида неимѣющимъ начала, неизмѣннымъ, и не подлежащимъ уничтоженію; оно есть великое цѣлое въ формѣ шара, потому что въ этой формѣ все весьма тѣсно связано между собою. Хотя съ точки зрѣнія чисто-философской, отвлеченной Парменидъ пришелъ къ тому убѣжденію, что все есть одно, а не множество, но при созерцаніи міра онъ не могъ удержать такого убѣжденія. Потому то онъ снова принимаетъ то, что отри-

цалъ въ первой части своего ученія, но принимаетъ какъ обманчивый призракъ человѣческой мудрости.

Здѣсь и конецъ вѣрному ученію и знанію истины,
Предъ тобою теперь—мнѣніе смертнаго,
Слушай, если хочешь, чаръ обольстительныхъ полныя рѣчи.

Становясь теперь на точку зрѣнія смертнаго, Парменидъ для объясненія происхожденія міра принимаетъ два противоположные элемента, — огонь и землю; первый элементъ содержитъ въ себѣ вещества тонкія, легкія, эфирныя, пламя; второй—темныя, твердыя и тяжелыя. Изъ смѣшенія обоихъ этихъ веществъ происходитъ вода и воздухъ. Эти противоположные элементы образовали міръ, чрезъ смѣшеніе; смѣшеніе это происходитъ вслѣдствіе дѣйствія противоположныхъ силъ любви и ненависти, подъ руководствомъ демона, который живетъ внутри шарообразнаго міра. Земля находится въ центрѣ міра и въ качательномъ движеніи, поддерживаемомъ равновѣсіемъ; она состоитъ изъ смѣси обоихъ противоположныхъ элементовъ, тогда какъ высшія круги міровъ состоятъ только изъ огня или свѣта.

Человѣческое тѣло состоитъ изъ огненныхъ и влажныхъ элементовъ; оно произошло изъ земли. Земля во внутренности своей произвела отдѣльные члены нашего организма, которые соединились послѣ въ одно цѣлое. Чѣмъ больше въ тѣлѣ огня и чѣмъ меньше въ немъ влаги, тѣмъ лучше человѣкъ и по своимъ душевнымъ качествамъ, потому что природа духа такова, какова смѣсь элементовъ организма, и такъ какъ по ученію Парменида подобное познается только подобнымъ, то человѣкъ тѣмъ болѣе узнаетъ огненнаго, т. е. совершеннѣйшаго, чѣмъ болѣе огня въ немъ самомъ; и мертвый имѣетъ ощущенія, но онъ не можетъ ощущать тепла и тоновъ, а только холодъ и безмолвіе.

Все это, по ученію Парменида и его предшественника, только человѣческое мнѣніе, истина же недоступна ни одному человѣку; печальная судьба суждена ему вмѣстѣ со всѣмъ земнымъ и преходящимъ. Печаленъ для него день его рожденія и лучше было бы ему оставаться погребеннымъ въ лонѣ Единаго.

Если уже и самъ Парменидъ чувствовалъ, что его взглядъ на міръ, какъ на единое сущее, стоитъ въ противорѣчіи съ данными опыта, то тѣмъ болѣе должны были замѣтить это другіе; и потому естественно, что ученіе его подвергалось многимъ нападеніямъ. Защиту его принялъ на себя Зенонъ, который родился около 500 г. до р. Хр. и былъ ученикомъ Парменида. Онъ также родомъ

былъ изъ Элеа и путешествовалъ въ Аѳины вмѣстѣ съ своимъ учителемъ, котораго онъ былъ любимцемъ.

Зенонъ старался доказать ученіе своего учителя; но онъ дѣлалъ это не прямо, а только указывалъ противорѣчія, въ которыхъ запутывались противоположныя мнѣнія о множествѣ вещей и пустомъ пространствѣ. Доказательства Зенона, направленныя въ опроверженіе существованія множества, пустаго пространства и движенія пользовались въ древности большою славою; съ одной стороны они дѣйствительно могутъ вызывать серьезныя размышленія, но съ другой они конечно не что иное, какъ софистическая игра. Мы приведемъ самыя замѣчательныя изъ нихъ. Зенонъ говорилъ: одно зернышко или десятитысячная часть его при своемъ паденіи не дѣлаютъ никакого шума, двѣ такія части тоже не дѣлаютъ; а мѣра зеренъ, падая на землю, производитъ шумъ. Но вѣдь мѣра состоитъ изъ маленькихъ зернышекъ или изъ частицъ ихъ,—какимъ же образомъ теперь цѣлое можетъ имѣть свойства, которыхъ не имѣютъ его части? Если допустить, что всѣ вещи существуютъ въ пустомъ пространствѣ, и само это пустое пространсто дѣйствительно существуетъ; то оно было бы такъ же вещью, и тогда можно было бы спросить: въ чемъ же существуетъ само пустое пространство? и т. д. до безконечности. Если бы существовали отдѣльныя вещи, то всякая вещь должна бы быть безконечно большою; потому что величина можетъ быть мыслима тогда только, когда двѣ конечныя границы чего нибудь раздѣляются между собою чѣмъ-нибудь между ними лежащимъ. Это между ними лежащее само должно быть величиною, между границами которой такъ же находится раздѣляющая ихъ величина, и т. д. до безконечности. Немыслимо, чтобы приведенное въ движеніе тѣло могло догнать другое движущееся тѣло; положимъ напр., что быстроногій Ахилесъ пустился бѣжать вмѣстѣ съ черепахой, которая движется въ десять разъ медленнѣе его, но находится на 100 футовъ впереди; онъ ее не догонитъ. Въ то время какъ Ахилесъ пробѣжитъ 100 футовъ, черепаха уйдетъ еще на 10 футовъ; когда онъ пробѣжитъ эти 10 футовъ, черепаха опять сдѣлаетъ еще 1 футъ; когда Ахилесъ пройдетъ одинъ футъ, черепаха сдѣлаетъ десятую часть фута, и т. д.,—такимъ образомъ, пространство между ними будетъ постоянно сокращаться, но никогда совершенно не исчезнетъ. Таково же доказательство и того, что движущееся тѣло никогда не можетъ дойти до конца линіи; прежде чѣмъ оно пробѣжитъ всю линію, оно должно пройти половину ея, а прежде чѣмъ дойдетъ до половины, должно пройти четвертую часть, и еще прежде осьмую, шестнадцатую и т. д. до

безконечности, потому что линія можетъ дѣлиться на безконечныя части. Движеніе вообще немыслимо; положимъ изъ лука пущена стрѣла, въ каждую минуту она находится на опредѣленномъ пунктѣ пространства, слѣд. она остается въ покоѣ на этомъ пунктѣ, и такимъ образомъ все движеніе состоитъ изъ безконечнаго множества моментовъ покоя.

О значеніи и достоинствѣ этихъ доказательствъ мы тутъ не станемъ распространяться—подобныя вещи намъ еще не разъ встрѣтятся въ исторіи философіи, формулированныя въ болѣе ясномъ видѣ. Если многія изъ такихъ доказательствъ въ древности считались неопровержимыми почти, то это показываетъ какъ мало еще была развита тогда мыслительная способность; но тѣмъ не менѣе эти доказательства послужили существеннымъ побужденіемъ къ основательнѣйшему изслѣдованію мыслимости нашихъ понятій, заимствованныхъ отъ опыта. Въ этой-то полемикѣ, направленной противъ явленій, и состоитъ все значеніе Зенона; въ остальныхъ частяхъ своего ученія онъ совершенно почти повторяетъ то-же самое, чему учитъ и Парменидъ, по крайней мѣрѣ мы не знаемъ другихъ самостоятельныхъ его воззрѣній.

Послѣдній изъ знаменитыхъ философовъ Элеатской школы— Мелиссъ изъ Самоса; онъ пользовался славою около 440 г. до р. Х. и былъ ученикомъ Парменида. Ученіе Мелисса отличается отъ парменидовскаго только тѣмъ, что онъ представлялъ міръ не въ образѣ шара, а просто безконечнымъ и безграничнымъ. Главнымъ стремленіемъ его было не созданіе новой философіи, а опроверженіе философіи Іонійской школы, такъ какъ она ему была довольно извѣстна, потому что онъ самъ былъ Іонійцемъ. Такъ напримѣръ, выходя изъ ученія о невозможности существованія пустаго пространства, онъ опровергаетъ мысль, будто міръ произошелъ вслѣдствіе сгущенія и разжиженія первоначальнаго вещества. Потому что сгущеніе означаетъ умноженіе, а разжиженіе— уменьшеніе пустаго пространства. Но такъ какъ оно не существуетъ, то и процессы сгущенія и разжиженія невозможны. Подобнымъ образомъ отрицалъ онъ возможность происхожденія, измѣненія и дѣлимости тѣлъ и пр.; всѣ его доказательства особенной важности впрочемъ не имѣютъ.

Мелиссомъ и заключается интересная во многихъ отношеніяхъ школа философіи Элеатской. Въ этой школѣ въ первый разъ логическая мысль вступаетъ въ сознательное противорѣчіе съ данными опыта; въ ней испытующій умъ въ первый разъ сталъ бороться съ теологическими догматами и положилъ основаніе тому религіозному воззрѣнію, которое, видоизмѣняясь различнымъ образомъ,

но постоянно признавая существенное тождество Бога съ природою, подъ именемъ *пантеизма* перешло и въ философію временъ новѣйшихъ и постоянно боролось съ теологіей.

4. Гераклитъ.

Теперь мы переходимъ къ изложенію философіи гераклитской, которая съ одной стороны очень похожа на философію Элеатской школы, а съ другой составляетъ совершенную противуположность ей.

Основатель ея Гераклитъ родился въ Эфесѣ и славился около 500 г. до р. X., одновременно почти съ Парменидомъ. Его представляютъ человѣкомъ гордымъ, мрачнымъ и мизантропомъ, и за темноту его сочиненія «о природѣ», еще въ древности онъ получилъ названіе «темнаго». Его называютъ ученикомъ Ксенофана, и это вѣроятно; философія его во многомъ сходна съ нѣкоторыми существенными пунктами философіи Элеатской, хотя съ другой стороны представляетъ собою сознательную оппозицію противъ нея.

Подобно Элеатской школѣ Гераклитъ также училъ, что все есть одно; но между тѣмъ какъ первая доказывала это невозможностью происхожденія отдѣльныхъ вещей, Гераклитъ говорилъ: всѣ вещи находятся въ постоянномъ происхожденіи (im Werden); они все только исчезаютъ и рождаются, не существуя ни на одно мгновеніе. Это главное положеніе его философіи. «Мы не можемъ войти два раза въ одну и ту же рѣку, потому что вода вѣчно уходитъ и течетъ и сами мы измѣняемся постоянно входя въ нее; такъ что собственно мы не можемъ даже сказать, что входили и одинъ разъ въ рѣку». Такимъ образомъ у Гераклита все видимое является не постоянно-пребывающимъ, а только происходящимъ и уничтожающимся.

Началомъ и концомъ этого процесса онъ признаетъ *огонь*, подъ которымъ онъ понимаетъ не пламя собственно, а свѣтлый, сухой и подвижной эѳиръ. Эѳиръ этотъ дѣлается сначала водою, вода землею; въ тоже самое время совершается и обратное превращеніе земли въ воду, воды въ огонь. Поэтому такъ какъ измѣненіе земли въ воду, воды въ землю, эѳира въ воду, и воды въ эѳиръ совершается постоянно, то мы думаемъ, что и вещества эти неизмѣны и постоянны, тогда какъ на самомъ дѣлѣ существуетъ только отношеніе между ними, т. е. вѣчный процессъ превращенія одного элемента въ другой. Сущность вещей есть вѣчное происхожденіе ихъ изъ противоположностей; въ этомъ смыслѣ нужно понимать изреченіе Гераклита: «борьба есть отецъ вещей»; или:

«одно распадаясь на два, снова становится однимъ, какъ гармонія смычка и лиры». Огонь является у Гераклита элементомъ самымъ совершеннымъ, потому что онъ весьма подвиженъ, а земля напротивъ весьма тяжела и слѣдовательно очень несовершенна; совершенство міра заключается въ переходѣ его въ огонь. Отсюда извѣстное ученіе Гераклита о всеобщемъ всемірномъ пожарѣ.

Разсматривая основныя начала Гераклитова ученія объ образованіи міра, мы видимъ, что основою всего сущаго является у него всѣмъ управляющая *жизненная сила*, производящая измѣненія первоначальнаго вещества. Эта жизненная сила у Гераклита есть нѣчто божественное, онъ училъ поэтому, что весь міръ наполненъ богами; отсюда и вышла сдѣлавшаяся пословицею его фраза: что ни шагъ, то богъ. Откуда произошла эта жизненная сила, на это философія Гераклита не даетъ отвѣта. Онъ то представляетъ ее въ видѣ жажды, присущей огню, то смотритъ на весь міръ какъ на игру Зевса. Впрочемъ послѣднія слова означаютъ собою только вѣчное измѣненіе всего сущаго, а не объясняютъ происхожденія міра, такъ какъ Гераклитъ прямо говоритъ: «Единый, всеобъемлющій міръ не сотворенъ ни богами, ни людьми; онъ былъ, есть и будетъ вѣчно-живущимъ огнемъ, который въ опредѣленной мѣрѣ то потухаетъ, то воспламеняется.»

Душа человѣческая, по ученію Гераклита, состоитъ изъ огня, истекшаго отъ огня божественнаго и разлившагося по всей земли. Чѣмъ ближе она къ этому огню, т. е. чѣмъ суше, тѣмъ она совершеннѣе, а чѣмъ ближе къ водѣ, какъ напр. у пьянаго, тѣмъ ниже и несовершеннѣе. Душа поддерживается жизненнымъ эѳиромъ, который она постоянно получаетъ отъ божественнаго огня, но она гораздо ниже всеобъемлющаго духа божественнаго: «Человѣческій духъ самъ не имѣетъ познанія, а божественный имѣетъ его.» Изъ этого взгляда и проистекаетъ человѣческое обольщеніе, по которому мы воображаемъ, будто видимъ постоянные и неизмѣнные предметы тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ только происхожденіе и исчезаніе. «Ненадежные свидѣтели истины — наши глаза и уши», потому мы не можемъ имѣть ни одного положительно-вѣрнаго знанія; у насъ одни только «человѣческія мнѣнія и дѣтскія фантазіи», такъ что жизнь человѣка есть нѣчто очень безсодержательное; его познанія невѣрны, его жизнь скоротечна, день его рожденія печаленъ, ибо это рожденіе ведетъ къ смерти.

Гераклитъ такъ часто и рѣзко указывалъ на это ничтожество нашей земной жизни, что его прозвали плачущимъ философомъ. Это-то мрачное міровоззрѣніе его и послужило можетъ быть для

него побужденіемъ обратить вниманіе на нравственное назначеніе человѣка на землѣ; и онъ первый изъ всѣхъ философовъ представилъ нѣкоторыя опредѣленія нравственности, въ основѣ которыхъ лежала мысль, что законъ человѣческій долженъ быть проявленіемъ закона божественнаго. Поэтому онъ считалъ законъ самымъ высшимъ благомъ для народа, что показываетъ знаменитое его изреченіе: «Народъ долженъ сражаться за свой законъ такъ же, какъ за свои стѣны.» Но къ сожалѣнію надменный, презиравшій толпу умъ Гераклита создалъ суровую и одностороннюю систему нравственности, которая была совершенно чужда древности и скорѣе походила на нѣкоторыя позднѣйшія доктрины, внушавшія народу пассивность и покорность, какъ высшую добродѣтель. Высшимъ благомъ считалъ Гераклитъ также довольство, происходящее изъ убѣжденія, что все, что ни дѣлается—дѣлается къ лучшему: «Людямъ не было бы лучше, если бы исполнялись всѣ ихъ желанія; ибо только болѣзнь дѣлаетъ для насъ пріятнымъ здоровье, голодъ—насыщеніе, утомленіе—отдыхъ». Въ государственной жизни народъ долженъ слѣдовать совѣту одного человѣка, и самое большое преступленіе составляетъ высокомѣрное возстаніе, которое должно тушить гораздо скорѣе чѣмъ пожаръ. Безусловное подчиненіе личности законамъ природы и государственнымъ властямъ является у Гераклита самою высокою добродѣтелью.

Вотъ и все важнѣйшее, что сохранилось до насъ изъ философскихъ воззрѣній Гераклита, казавшихся темными еще современникамъ его, — философа, который съ своими воззрѣніями стоялъ совершенно одинокимъ, такъ какъ ученики его были бездарными и непонятливыми энтузіастами, возбуждавшими въ другихъ философахъ только насмѣшки.

5. Эмпедоклъ.

Противуположность между философіею Гераклита и Элеатской школы всего рѣзче выразилась въ ученіи о происхожденіи. Между тѣмъ какъ Элеаты утверждали, что происхожденіе невозможно, потому что переходъ изъ небытія въ бытіе немыслимъ, Гераклитъ напротивъ училъ, что происхожденіе, вѣчный процессъ вверхъ и внизъ и есть только нѣчто-дѣйствительно существующее. Эти противоположныя воззрѣнія старался примирить Эмпедоклъ, родомъ изъ Агригента въ Сициліи. Время славы его было около 440 г. до р. Х.; онъ былъ уважаемъ не только въ своемъ отечествѣ, но

и во всей Греціи, какъ философъ, поэтъ, врачь и пророкъ, какъ человѣкъ, исполненный божественнаго ума.

Эмпедоклъ, не желая отрицать возможности происхожденія и въ то же время стараясь удержать положеніе, что изъ ничего не можетъ образоваться что нибудь, смотрѣлъ на происхожденіе не какъ на появленіе чего нибудь дѣйствительно новаго, а только какъ на новое соединеніе *уже существовавшаго*, и это есть главная черта его ученія, изложеннаго имъ въ одномъ эпическомъ стихотвореніи, отъ котораго дошли до насъ нѣкоторые отрывки.

Весь міръ по ученію Эмпедокла состоитъ изъ четырехъ элементовъ:

Прежде всего запомни четыре безконечные корни вещей:
Огонь, воду, землю и глубину неизмѣримую эѳира;
Отъ нихъ родилось все, что было, есть и будетъ.

Изъ этихъ четырехъ элементовъ, огонь—элементъ самый важный и находится въ противоположности съ остальными. Міръ, по ученію Эмпедокла, вѣченъ и несотворенъ:

Никакой Богъ не творилъ міра, никто изъ людей не дѣлалъ его,
Онъ былъ отъ вѣка,—не созданный.

Сначала всѣ элементы были соединены другъ съ другомъ и составляли одинъ большой шаръ. Сила, соединявшая ихъ была *любовь, притяженіе*. Подъ владычествомъ любви всѣ элементы находились въ согласіи другъ съ другомъ и міръ наслаждался полнымъ блаженствомъ. Но необходимость нарушила это блаженное состояніе, явилась вражда и раздѣлила элементы; она разлучила то, что соединяла любовь; любовь же стремится соединить снова раздѣленное враждою. Такимъ образомъ есть двѣ силы, дѣйствіемъ которыхъ четыре элемента смѣшиваются въ вѣчномъ измѣненіи,—любовь и вражда, или, выражаясь прозаически,—*притяженіе* и *отталкиваніе*.

Образованіе міра произошло слѣдующимъ образомъ: сначала явилось солнце, потомъ воздухъ, море, земля; изъ нихъ—органическія существа; сначала растенія, «прежде еще чѣмъ солнце наполняло свѣтомъ своимъ землю и отдѣляло день отъ ночи». Растеніямъ, какъ и всѣмъ органическимъ существамъ, Эмпедоклъ приписываетъ не только чувствованіе, но и желанія и познанія. Животныя произошли изъ земли, смѣшанной съ водою, подъ вліяніемъ огня; сначала онѣ не имѣли ясныхъ формъ, членовъ и способности слова; изъ покрова бывшаго на нихъ произошли потомъ отдѣльные члены; враж-

да раздѣлила ихъ, а любовь стремилась соединить; пока вражда пересиливала любовь, являлись соединенія неестественныя, какія-то чудовища, полу-люди, полу-животныя. Любовь побѣдила наконецъ вражду и соединила то, что̀ должно было соединиться,—явились существа, способныя къ жизни и продолженію рода.

Болѣе и болѣе совершенствующіяся организаціи разныхъ существъ, совершающіяся дѣйствіемъ любви, суть не что иное, какъ приближеніе ихъ къ своему идеалу и постепенное возвращеніе къ первоначальному состоянію міра. Души растеній и животныхъ родственны душамъ человѣческимъ, а души людей предназначены къ возвращенію въ небесный эѳиръ и къ вѣчной жизни въ ономъ.

Мы, тѣло оставивъ, въ свободный эѳиръ понесемся
И будемъ въ немъ вѣчнымъ богомъ, блаженнымъ, свободнымъ отъ смерти.

Это возвращеніе къ первоначальной гармоніи является у Эмпедокла цѣлью всѣхъ стремленій человѣка къ счастію и совершенству. Будучи обязано своимъ бытіемъ враждѣ, все существующее тѣмъ самымъ стало причастно и бѣдствіямъ.

Эѳиръ уноситъ всѣ вещи въ кипучія волны морскія,
Кипучія волны бросаютъ ихъ снова на землю,
Съ земли улетаютъ онѣ къ горящему солнцу,
Солнце бросаетъ ихъ въ теченіе эѳира,
Нигдѣ нѣтъ имъ пріюта, все противъ нихъ враждуетъ.

Этимъ несчастнымъ перемѣнамъ всего земнаго подверженъ и человѣкъ; элементы, составляющіе его тѣло, каждое мгновеніе измѣняются, уходятъ, приходятъ и перемѣшиваются. Въ этомъ смыслѣ Эмпедоклъ говоритъ, что элементы, изъ которыхъ состоитъ его тѣло, были прежде во всѣхъ возможныхъ другихъ соединеніяхъ:

Прежде быль я мальчикомъ, а потомъ обратился въ дѣвочку,
Былъ я и растеньемъ, и птицей небесной, и рыбой морскою.

Такъ какъ знаніе потому только возможно для человѣка, что въ его душѣ есть такія вещества, какія разлиты и въ цѣломъ мірѣ, и такъ какъ подобное всегда познается лишь подобнымъ, а всѣ вещества вѣчно стремятся къ различнымъ перемѣнамъ, то знаніе смертнаго полно лжи и обмана и жребій его достоинъ сожалѣнія:

Духъ слабый разлитъ въ тѣлахъ людей смертныхъ.
И чувства ихъ смущаются отъ рѣчей страшныхъ,
И только рѣдко, подобно быстротекучему вѣтру,
Посѣщаетъ его способность прозрѣнья;
Довѣряясь однимъ чувствамъ, смертный
Встрѣчается съ ложью.—Ничтожно знанье человѣка.

6. Анаксагоръ.

Другой путь для объясненія происхожденія избралъ Анаксагоръ, вліятельнѣйшій изъ всѣхъ философовъ до-сократовскаго періода.

Анаксагоръ родился около 500 года въ Клазоменѣ, по окончаніи Персидской войны прибылъ въ Аѳины, гдѣ былъ въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ со многими знаменитыми мужами, и особенно съ могущественнымъ Перикломъ. Политическіе враги послѣдняго обвиняли Анаксагора въ безбожіи и книга его «о природѣ» была сожжена. Онъ ушелъ въ Лампсаку, гдѣ и умеръ, кажется, на 72 году своей жизни.

Подобно Эмпедоклу и онъ говорилъ, что невозможно происхожденіе изъ ничего, а есть только измѣняющееся смѣшеніе. «Несправедливо говорятъ греки, будто есть происхожденіе и уничтоженіе; ни одна вещь не образуется и не уничтожается, всѣ вещи суть или смѣшеніе или отдѣленіе чего нибудь прежде существовавшаго; было бы вѣрнѣе называть происхожденіе смѣшеніемъ, а уничтоженіе—отдѣленіемъ». Но Анаксагоръ считаетъ главными составными частями всѣхъ вещей не Эмпедокловы элементы, а безконечное число безконечно малыхъ первоначальныхъ сѣмянъ или оміомерій (т. е. однородныхъ частичекъ). Сначала онѣ были не отдѣлены и перемѣшаны. Въ это время въ мірѣ нельзя было ничего различить, не только потому, что частички эти были слишкомъ малы,—притомъ подобныя не соединились тогда еще съ подобными, такъ чтобы можно было увидѣть общія ихъ свойства,—но и потому, что противоположныя качества влаги и сухости, теплоты и холода, свѣта и тьмы уничтожались тогда взаимно. Частицы вещества наполняютъ собою все, и никакое пустое пространство не отдѣляетъ ихъ другъ отъ друга. Изъ доказательства, приводимаго Анаксагоромъ въ подтвержденіе послѣдней мысли, видно, что онъ былъ человѣкъ съ большимъ даромъ наблюденія надъ природою; именно, онъ доказываетъ ее сопротивленіемъ воздуха, заключающагося въ пространствахъ повидимому совершенно пустыхъ. Оміомеріи Анаксагора впрочемъ не то, что атомы въ нашемъ смыслѣ, т. е. простыя тѣла, потому что въ числѣ оміомерій приведены у него

мясо, дерево и т, п. Изъ покойнаго, хаотическаго состоянія, въ которомъ находились сначала оміомеріи, онѣ пришли въ движеніе не вслѣдствіе необходимости, какъ училъ Эмпедоклъ, а по волѣ управляющаго міромъ *духа*, находящагося внѣ міра. Духъ представляетъ совершенную противоположность матеріи, онъ неограниченъ, управляется своею собственною силою и не можетъ смѣшиваться съ вещами. Онъ есть существо самое тонкое и чистое и обладаетъ способностью совершеннаго вѣдѣнія. Дѣятельность его состоитъ въ управленіи цѣлымъ міромъ, который приводится имъ въ движеніе, и въ образованіи новыхъ отдѣльныхъ предметовъ.

Такимъ образомъ въ исторіи философіи у Анаксагора въ первый разъ ясно высказывается противоположность между чувственно ощущаемою матеріею и разумнымъ духомъ. Всѣ прежніе философы, если и говорили когда-нибудь о духѣ, то понимали подъ нимъ или что-нибудь тѣлесное,—что видно изъ общаго почти всѣмъ имъ положенія, что подобное познается подобнымъ, что душа человѣческая потому способна знать что-нибудь о мірѣ, что она сама состоитъ изъ такихъ же веществъ, какъ и міръ,—или употребляли выраженія духъ и душа только примѣняясь къ религіознымъ представленіямъ. Впрочемъ Анаксагоръ нигдѣ не показываетъ, какимъ образомъ отдѣльные предметы и явленія были слѣдствіемъ управляющей дѣятельности разумнаго духа, а употребляетъ слово «духъ» только для объясненія послѣдней причины движенія. Послѣ объясняетъ онъ образованіе міра совершенно механическимъ образомъ.

Духъ привелъ въ движеніе все; движущееся выдѣлилось и вращалось вокругъ всего, сообщая свое движеніе все большему и большему числу частицъ вещества. Такимъ образомъ движеніе шло дальше и дальше; подобныя частицы соединялись съ подобными, но это соединеніе было не полное, потому что въ каждой вещи оставались еще частички, принадлежащія всѣмъ другимъ. Плотное, влажное, холодное и темное соединились тамъ, гдѣ теперь наша земля, теплое же и сухое поднялись вверхъ и образовали эѳиръ. При дальнѣйшихъ отдѣленіяхъ образовались четыре элемента, изъ которыхъ состоитъ земля: земля, вода, воздухъ и огонь, въ эѳирѣ явились каменистыя массы, которыя вслѣдствіе слишкомъ быстраго движенія, воспламенились и стали звѣздами. Послѣднимъ результатомъ отдѣленія были органическія существа, которыя—что очень странно—должны были представится Анаксагору существовами болѣе простыми, чѣмъ элементы. Землю считалъ онъ центромъ міра и училъ, что она поддерживается силою воздуха. Сначала она имѣла такое положеніе, что небесный полюсъ (зенитъ) стоялъ какъ-разъ надъ земнымъ

полюсомъ; а послѣ появленія живыхъ существъ, онъ подвинулся къ югу, вслѣдствіе чего часть земнаго шара и сдѣлалась необитаемою.

Новыя образованія на землѣ еще не закончились, онѣ продолжаются и въ настоящее время; такъ какъ нынѣшнее состояніе земнаго шара есть результатъ перевѣса огненныхъ частицъ надъ другими, а по своему числу частицы эти не безконечны, то придетъ время, когда вода возьметъ перевѣсъ и покроетъ собою всю землю. Но уничтоженіе міра произойдетъ не отъ воды, а отъ огня.

Не смотря на странно извращенныя понятія, какія имѣлъ Анаксагоръ о звѣздахъ, ему приписываются весьма важныя открытія астрономическія; онъ вѣрно объяснялъ свѣтъ луны, лунныя и солнечныя затмѣнія, и вообще славился своими математическими знаніями.

Анаксагоръ признавалъ присутствіе разумнаго духа не только въ людяхъ, но даже въ растеніяхъ и животныхъ; но подобно Элеатамъ и Эмпедоклу жаловался на ограниченность человѣческихъ познаній. Ограниченность эта происходитъ не только вслѣдствіе того, что истинныя составныя частицы вещей, перво-сѣмена всего не могутъ быть доступны нашимъ чувствамъ, но и вообще вслѣдствіе слабости нашихъ чувствъ, ограниченности духа, краткости жизни; все это препятствуетъ намъ достигнуть истинныхъ понятій о вещахъ. Какъ обманчивы свидѣтельства нашихъ чувствъ можно видѣть между прочимъ изъ того, что снѣгъ кажется намъ бѣлымъ, тогда какъ онъ долженъ имѣть темный цвѣтъ воды, изъ которой состоитъ, а равно изъ того что при смѣшеніи свѣтлыхъ и темныхъ жидкостей мы не можемъ отличать составныхъ частей цѣлаго, а видимъ только жидкость средняго цвѣта. Вообще при разсматриваніи какого нибудь тѣла наши чувства замѣчаютъ въ немъ только выдающіяся элементарныя частицы, тогда какъ во всемъ непремѣнно есть части всего.

7. Атомисты.

Почти одновременно съ ученіемъ Анаксагора и подъ его вліяніемъ образовалось похожее на него, но гораздо послѣдовательнѣе проведенное міровоззрѣніе,—атомистическое.

Основателемъ атомистической школы признается Левкиппъ, о которомъ мы знаемъ только то, что онъ былъ современникомъ, а можетъ быть и учителемъ Демокрита, которому собственно и обязано своимъ развитіемъ атомистическое міровоззрѣніе.

Демокритъ родился около 460 года до р. Хр., въ Іонійской колоніи Абдера. Онъ имѣлъ возможность совершить очень далекія путешествія, изъ которыхъ и вынесъ обширныя познанія о разныхъ предметахъ. Эти познанія онъ изложилъ въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, отличающихся художественнымъ, поэтическимъ изложеніемъ; но они впрочемъ дошли до насъ только въ небольшихъ отрывкахъ.

Подобно Анаксагору Демокритъ училъ, что безконечно-малыя частицы матеріи составляютъ основу всего бытія; но эти частицы не то, что оміомеріи, онѣ не состоятъ изъ частицъ сложныхъ тѣлъ, а являются дѣйствительными *атомами*, хотя и имѣющими протяженіе, но простыми и недѣлимыми субстанціями. Атомы необходимо принять потому, что всякое видимое тѣло можетъ дѣлиться до безконечности, и такимъ образомъ при постоянномъ дѣленіи оно обратилось бы въ ничто еслибъ не было предѣла дѣленію, т. е. недѣлимыхъ частицъ. Атомы не имѣютъ различныхъ качествъ, они различаются другъ отъ друга только видомъ, порядкомъ и положеніемъ, и такъ какъ число видимыхъ предметовъ и свойствъ ихъ безконечно, то Демокритъ былъ вынужденъ принять и безконечное число различныхъ атомовъ. Атомы, хотя и имѣютъ протяженіе, но они такъ малы, что простымъ глазомъ ихъ нельзя видѣть; Демокритъ сравниваетъ ихъ съ солнечными пылинками, которыя замѣчаемъ въ солнечномъ лучѣ, падающемъ въ темную комнату, но которыхъ обыкновенно не видимъ. Изъ разныхъ комбинацій этихъ атомовъ происходитъ все и эмпедокловы элементы и органическія тѣла, и все различіе между тѣлами зависитъ отъ различнаго вида и различныхъ положеній, занимаемыхъ составляющими ихъ частичками. Впрочемъ только различіе цвѣтовъ и вкусовъ Демокритъ пытался объяснить различіемъ формъ атомовъ, прибѣгая, конечно, къ самымъ произвольнымъ толкованіямъ. Онъ различаетъ четыре главныхъ цвѣта: бѣлый, черный, красный и зеленый. Бѣлый цвѣтъ состоитъ изъ гладкихъ, прямыхъ и прозрачныхъ атомовъ; черный изъ шероховатыхъ, неровныхъ и неодинакихъ; красный подобно огню изъ круглыхъ (поэтому то нагрѣтое и представляется краснымъ); зеленый, наконецъ, изъ смѣшенія тѣлеснаго и пустаго, т. е. изъ атомовъ, раздѣленныхъ между собою пустымъ пространствомъ. Точно также и различіе между сладкимъ, соленымъ, горькимъ кислымъ, и жирнымъ онъ объяснялъ видомъ и величиною составляющихъ ихъ атомовъ.

Атомы не могутъ быть мыслимы безъ принятія пустаго про-

странства, потому что безъ раздѣляющаго пространства, не возможны были бы и множественность вещей и самое движенie; это положенie Демокритъ защищаетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Пустое пространство безконечно и гораздо обширнѣе, чѣмъ матерiя мiра; въ немъ движутся атомы и притомъ двоякимъ образомъ; круговое движенie обще всѣмъ имъ, и кромѣ того они движутся еще между собою, вслѣдствie отталкиванiя другъ друга. На вопросѣ объ основанiи движенiя Демокритъ не останавливается, а подобно Эмпедоклу, онъ объясняетъ его дѣломъ необходимости; кажется, онъ училъ еще (такъ по крайней мѣрѣ учили его послѣдователи), что втораго рода движенie вызвано было различнымъ видомъ атомовъ, условливавшимъ различныя соединенiя и раздѣленiя.

Такъ какъ число атомовъ безконечно, то и существуетъ безконечное множество мiровъ, отчасти похожихъ на нашу землю, отчасти не похожихъ, имѣющихъ у себя свои собственныя звѣзды и не имѣющихъ; мiры эти то еще только образуются, то исчезаютъ. Величина ихъ весьма различна и не составляетъ чего нибудь существеннаго; одинъ атомъ можетъ образовать собою мiръ.

Душа, по ученiю Демокрита, состоитъ изъ безконечно мелкихъ атомовъ, она живетъ въ тѣлѣ и сообщаетъ ему движенie. Атомы, составляющie душу, шарообразны, подобно атомамъ огня; отсюда то и происходитъ въ живомъ тѣлѣ теплота. Всякiй организмъ имѣетъ душу, потому что всѣ они имѣютъ опредѣленную степень теплоты. Быстрая душа человѣка постоянно стремится оставить свое тѣло, во время жизни удерживаетъ ее въ тѣлѣ вдыхаемый воздухъ, а когда приходитъ смерть, душа улетаетъ. Оригинально ученie Демокрита о чувственномъ познанiи. Душа, говоритъ онъ, движется въ насъ и эти движенiя ея суть наши представленiя, всякое движенie должно возбуждаться чѣмъ нибудь тѣлеснымъ; слѣдовательно наши познанiя происходятъ отъ прикосновенiя тѣлеснаго. Онѣ образуются отъ того, что тѣлесные образы входятъ въ нашу душу. Отъ всякаго предмета, дѣйствующаго на наши чувства, выходятъ истеченiя, такъ называемые идолы (образы), которые проникаютъ посредствомъ поръ, находящихся въ органахъ нашихъ чувствъ, въ душу и сообщаютъ ей отпечатки, которые мы и называемъ познанiями. Познанiя эти по самой сущности своей весьма несовершенны, потому что дѣйствительнаго, собственно атомовъ, мы не воспринимаемъ своими чувствами, а поверхность тѣлъ также представляется намъ совершенно въ другомъ видѣ, чѣмъ какова она на самомъ дѣлѣ; мы слышимъ звуки, видимъ цвѣта тамъ, гдѣ бы должны были видѣть однѣ математическiя формы. Поэтому

при изслѣдованіи истины мы не должны полагаться на однѣ чувства, а считать за истину только то, до чего дошли мы разумною мыслію, хотя бы оно и противорѣчило чувственнымъ воспріятіямъ.

Если мы сравнимъ атомистику Демокрита съ основными положеніями современныхъ естественныхъ наукъ, то увидимъ, что ученіе объ атомахъ, которому наши естественнонаучныя теоріи послѣдняго времени обязаны такими блестящими результатами, совершенно почти согласно съ ученіемъ древняго философа. Различіе между ними заключается въ томъ только, что Демокритъ приписывалъ своимъ недѣлимымъ частичкамъ одинъ математическій видъ, а наши естествоиспытатели, за исключеніемъ нѣкоторыхъ физиковъ, приписываютъ имъ различныя химическія качества, и еще въ томъ, что Демокритъ смотрѣлъ на причину движенія, какъ на слѣдствіе необходимости, не вдаваясь въ дальнѣйшія объясненія, или выводилъ ее изъ различія формъ атомовъ, между тѣмъ какъ современныя естественныя науки причиною движенія признаютъ присущую каждому веществу силу притяженія.

Конечно нельзя считать особою заслугою со стороны философа то, что онъ составилъ гипотезу о происхожденіи, которая и послѣ нѣсколькихъ столѣтій даже точными науками признана правильною; заслуга науки состоитъ не столько въ составленіи правильной гипотезы, сколько въ томъ, чтобы правильно развить ее и точнымъ образомъ примѣнить къ явленіямъ. И атомистика естественныхъ наукъ, хотя и совершенно почти сходная съ атомистикой Демокрита, въ сущности есть нѣчто совершенно иное, потому что она есть результатъ безконечно многихъ научныхъ наблюденій и опытовъ, между тѣмъ какъ атомистика Демокрита есть результатъ одной спекуляціи. Но все-таки какъ составленіе, такъ и примѣненіе атомистической гипотезы показываетъ въ Демокритѣ человѣка съ большою проницательностью и обширною ученостью; въ его философіи, кромѣ того, есть порядокъ и система, какихъ мы не видимъ у большей части его предшественниковъ. Поэтому несправедливы тѣ философы, которые, чувствуя отвращеніе отъ всякаго опыта и наблюденія въ области природы и считая всякую атомистическую теорію положительнымъ противорѣчіемъ философіи, упрекаютъ Демокрита въ поверхностномъ и ограниченномъ міровоззрѣніи, какъ несправедливы и тѣ моралисты, которые на основаніи его словъ, что должно быть добродѣтельнымъ, ибо добродѣтель даетъ человѣку счастіе,—заподозриваютъ его характеръ; взглядъ на добродѣтель, высказанный Демокритомъ, былъ общій въ древ-

ности и его раздѣляли даже въ новѣйшее время многіе изъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей, державшихся совершенно другаго направленія.

Напротивъ, правила жизни, оставленныя намъ Демокритомъ, не имѣющія никакой связи съ его философіею, показываютъ въ немъ не только человѣка хорошо знакомаго съ жизнію, но и человѣка съ высокимъ нравственнымъ характеромъ. Правда, безмятежную, безпечальную жизнь онъ считаетъ величайшимъ земнымъ счастіемъ; но что онъ разумѣетъ подъ такою жизнію, этого нельзя не понять, если обратить вниманіе на то, что онъ требовалъ при этомъ, чтобы не только самое дѣло, но даже и воля была свободна отъ неправды, чтобы правда дѣлалась не изъ страха, а изъ чувства долга, чтобы человѣкъ стыдился самого себя больше чѣмъ другихъ; онъ говорилъ наконецъ, что онъ не возьметъ всего персидскаго царства за одно открытіе въ области науки; другія слова его «лучше быть бѣднымъ въ свободномъ государствѣ, чѣмъ богатымъ при царскомъ дворѣ», слова гордаго ума, который хочетъ быть свободнымъ, чтобы свободно мыслить, должны быть высоко чтимы наукой, которая, къ сожалѣнью, такъ часто нищенски ползаетъ предъ великими міра сего!...

8. Діогенъ и Архелай.

Діогенъ, современникъ Анаксагора, былъ родомъ изъ Аполлоніи, на островѣ Критѣ. Въ его ученіи замѣтенъ уже приближающійся упадокъ философской мысли. Онъ не представилъ новой, самостоятельной системы, и не трудился надъ разработкой какой нибудь прежней, а совершенно произвольно соединялъ въ одно прежде бывшія ученія; Діогенъ есть первый эклектикъ. Вмѣстѣ съ Анаксагоромъ онъ держится того взгляда, что разумный духъ управляетъ міромъ, и вмѣстѣ съ нимъ считаетъ его за существо самое тонкое и легкое; но Діогенъ не признаетъ этотъ духъ чѣмъ нибудь другимъ, отличнымъ отъ матеріальныхъ субстанцій, а вмѣстѣ съ Анаксименомъ считаетъ его *воздухомъ*, потому что воздухъ легче всего, все проникаетъ, слѣдовательно можетъ знать все, и потому что воздухъ же составляетъ жизненное начало для всѣхъ существъ. Воздухъ у Діогена не есть атмосферный воздухъ, а эфиръ, составляющій въ тоже время *первоначальное вещество* міра. Этому первоначальному веществу всѣ вещи обязаны своимъ бытіемъ, потому что безъ него онѣ не могли бы ни дѣйствовать другъ на

друга, ни произойти одна отъ другой (напр. растенія отъ земли). Посредствомъ сгущенія и разрѣженія первоначальнаго вещества произошли четыре элемента, а изъ нихъ наша земля и всѣ существа находящіяся на ней. Солнце образовалось изъ самыхъ легкихъ веществъ, которыя поднялись къ верху и воспламенились тамъ. А звѣзды—это органы дыханія, посредствомъ которыхъ міръ вдыхаетъ въ себя жизненный воздухъ. Послѣднее воззрѣніе, противополагающее міръ, какъ существо живое, жизненному воздуху, очевидно не вяжется съ представленіемъ происхожденія міра изъ одного первоначальнаго вещества. Душа человѣка и животныхъ состоитъ изъ теплаго воздуха; хотя она и не такъ горяча, какъ душа солнца, но гораздо теплѣе, чѣмъ все на землѣ; отсюда-то и происходитъ жизненная теплота животнаго организма, отъ различныхъ степеней которой и зависитъ различіе разнообразныхъ организмовъ.

Нѣтъ нужды дальше развивать систему Діогена; эклектическій характеръ ея очевиденъ.

Подобно Діогену и Архелай, жившій около этого времени въ Аѳинахъ, выходя также изъ ученія Анаксагора представлялъ духъ дыханіемъ или воздухомъ, но въ отличіе отъ Діогена принималъ оміомеріи и особенно старался представить правильный взглядъ на происхожденіе земли и органическихъ существъ; только все это и у него, какъ у Діогена, является смѣсью отдѣльныхъ положеній предшествующихъ философовъ. По ученію Архелая, сначала образовались изъ первоначальныхъ сѣмянъ огонь и вода, въ слѣдствіе вліянія теплоты вода сгустилась, сдѣлалась тверже и изъ нея составилась земля; въ слѣдствіе движенія воды произошелъ атмосферный воздухъ, который впрочемъ есть нѣчто иное, чѣмъ эѳирный воздухъ духа. Подъ вліяніемъ теплоты на влажную иловатую землю произошли животныя; хотя всѣ они были сначала самыхъ разнообразныхъ формъ, но питались одинаковою пищею. Они питались иломъ, изъ котораго произошли и которымъ земля, словно молокомъ матери, питала ихъ. Послѣ появленія своего они скоро умерли, но вмѣсто нихъ постоянно являлись новыя и болѣе совершенныя существа, которыя получили возможность рожденіемъ продолжать родъ свой. Люди, произошедшіе такъ же точно, какъ и животныя, отдѣлились отъ послѣднихъ, выбрали себѣ повелителей, составили законы, изобрѣли искусства, основали города и сдѣлали все необходимое для человѣческой жизни. Но духомъ своимъ они нисколько не отличаются отъ животныхъ, потому что духъ у всѣхъ существъ одинаковъ.

Говорятъ еще, что Архелай училъ о добрѣ и злѣ и пропо-

вѣдывалъ положеніе, что добро и зло не существуютъ по природѣ, а различаются по соглашенію между людьми. Мы не знаемъ, какія основанія представлялъ Архелай для такого ученія и какъ онъ развивалъ его, но оно носитъ уже на себѣ совершенно характеръ временъ упадка первой философской мысли, характеръ софистики, особенность которой заключается въ томъ, что она всѣ законы, какъ знанія, такъ и дѣятельности ставитъ въ полную зависимость отъ произвола каждаго. Мы бросимъ теперь короткій взглядъ на это направленіе, составляющее собою заключеніе перваго періода философіи.

9. Софисты.

Умственная жизнь грековъ въ періодъ софистики представляетъ явленіе, обыкновенно повторяющееся въ жизни каждаго развитаго человѣка, стремящагося къ рѣшенію высшихъ, нравственныхъ вопросовъ. Когда наступаетъ пора сомнѣнія, когда волей-неволей приходится намъ разставаться съ своими старыми понятіями и взглядами, тогда прежнія наши самыя дорогія, самыя завѣтныя истины начинаютъ казаться намъ вздоромъ и заблужденіемъ, мы готовы тогда бросить все, чему сначала вѣрили — и ложь и правду своей старой вѣры; тоскуя о потерѣ своихъ старыхъ убѣжденій или гордясь сознаньемъ возмужалости своей мысли, человѣкъ въ это время способенъ легкомысленно сомнѣваться даже въ томъ, есть ли вообще истина. Такое явленіе повторяется и въ исторіи человѣческой мысли. Философія вывела умъ изъ его спокойнаго положенія и въ немъ зародилось сомнѣніе; тѣ понятія, въ которыхъ прежде не сомнѣвался ни одинъ здравый мыслитель, какъ-то: понятіе бытія, явленія, пространства и движенія, теперь были подвергнуты сомнѣнію и стали оспариваться, такъ что явилась возможность съ одинаковою основательностію говорить какъ за эти понятія, такъ и противъ нихъ; свидѣтельство чувствъ, имѣющее для естественнаго человѣка самую большую доказательную силу, было признано обманчивымъ. Если мы ко всему этому прибавимъ еще и то обстоятельство, что отчасти разныя философскія системы, отчасти измѣнившіеся тогда во многомъ нравы грековъ послужили причиною всеобщаго почти равнодушія къ отечественной религіи, то намъ покажется очень естественнымъ образованіе такого философскаго направленія, главною цѣлью котораго было довести чело-

вѣка до полнаго сомнѣнія въ возможности знанія истины и до презрѣнія къ добродѣтели и ко всѣмъ высшимъ, духовнымъ интересамъ. Направленію этому положила основаніе не отдѣльная какая-нибудь личность, оно обязано своимъ появленіемъ совокупности многихъ личностей, державшихся очень часто самыхъ противоположныхъ научныхъ воззрѣній, и подводимыхъ обыкновенно подъ одну категорію, подъ именемъ *софистовъ*. Занятіе философіей не составляло исключительнаго и даже преимущественнаго ихъ дѣла; софисты путешествовали по разнымъ городамъ и учили за весьма высокую плату дѣтей богатыхъ родителей разнымъ наукамъ и искусствамъ, необходимымъ для человѣка, желавшаго блистать своимъ образованіемъ въ обществѣ, какъ-то: музыкѣ, грамматикѣ, математикѣ, астрономіи, физикѣ, политикѣ, а главнымъ образомъ ораторскому искусству; даже самыя ихъ философскія изслѣдованія, большею частію, суть не что иное, какъ ораторскія упражненія. Нельзя отрицать съ одной стороны, что эти люди, обладавшіе иногда значительною ученостью, сдѣлали чрезвычайно много для распространенія общаго образованія между греками, но нельзя не сказать и того, что у нихъ не было не только серьезнаго взгляда на науку, но и по большей части никакой серьезности въ характерѣ, такъ что они имѣли очень вредное вліяніе на нравственную жизнь грековъ, а для самой науки сдѣлали не много.

Понятно теперь, что нѣтъ никакой возможности формулировать какъ-нибудь общія начала софистической философіи; принимая за исходную точку своихъ философствованій прежнія системы, софисты нападали на тѣ или другіе господствовавшіе тогда понятія и взгляды, не представляя обыкновенно съ своей стороны никакихъ положительныхъ ученій. Самые замѣчательные софисты, — Протагоръ и Горгій.

Протагоръ, родомъ изъ Абдеры, славился около 440 г, до р. Хр. Онъ училъ въ Сициліи и Аѳинахъ; въ этомъ городѣ обвинили его въ безбожіи за его книгу «о богахъ», выгнали изъ города, а написанную имъ книгу сожгли. Она начиналась такими словами: «Ничего не могу знать я о богахъ,—есть-ли они, нѣтъ-ли ихъ? Многое препятствуетъ знать мнѣ объ этомъ, какъ неясность предмета, такъ и краткость человѣческой жизни».

Его ученіе о познаніи, изложенное имъ въ сочиненіи о знаніи и незнаніи, имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ съ одной стороны ученіе Гераклита о вѣчной текучести всѣхъ вещей, а съ другой Демокритово положеніе, что знаніе человѣческое основывается на соприкосновеніи души съ чувственными вещами. Такъ какъ чувст-

венное постоянно измѣняется, то прочное знаніе невозможно, и такъ какъ кромѣ того люди весьма различны по своей организаціи, то взаимодѣйствіе между душею и внѣшнимъ міромъ, — въ слѣдствіе котораго мы воспринимаемъ впечатлѣнія отъ послѣдняго, — совершается у однихъ такъ, а у другихъ совершенно иначе; каждый воспринимаетъ всякое впечатлѣніе по своему, и различно отъ другихъ, — а слѣдовательно познаніе не имѣетъ въ себѣ чего-нибудь обязательнаго для всѣхъ, *объективнаго*, всякое знаніе имѣетъ значеніе только для того человѣка, который пріобрѣлъ его, т. е. оно чисто *субъективно*. Такой смыслъ имѣетъ извѣстное положеніе Протагора, что *человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей*, существующихъ въ ихъ существованіи, не существующихъ въ ихъ несуществованіи. Ложь и истина, отрицаніе и убѣжденіе поэтому невозможны; и ученіе, излагавшееся Протагоромъ, по его словамъ, имѣло своею цѣлью не столько сообщеніе какой-нибудь истины, сколько улучшеніе природы человѣка, возбужденіе въ немъ добрыхъ мыслей, — хотя при этомъ можно спросить у него, какъ же онъ могъ знать, что такое добрыя мысли?

Горгій, родомъ изъ Леонтины, пришелъ въ 426 г. въ Аѳины и возбуждалъ тамъ общее удивленіе своими напыщенными рѣчами съ эффектными контрастами и своей пышной обстановкой. Самое заглавіе написанной имъ книги указываетъ уже на его направленіе; она озаглавлена такъ: *о несуществующемъ или о природѣ*. Онъ хотѣлъ доказать въ ней, что 1) ничего вообще не существуетъ, 2) что если есть нѣчто, то его нельзя узнать, и 3) если и можно узнать, то нельзя передать другимъ своего знанія. Доказательства на всѣ эти положенія онъ беретъ у школы Элеатской и особенно у Зенона, но они всѣ очень слабы и не заслуживаютъ особеннаго вниманія.

Другіе софисты шли гораздо дальше Протагора и Горгія на поприщѣ нигилизма и отрицанія науки: они нападали безъ всякой пощады на законы и религію. Критій (ненавидимый всѣми глава 30 тиранновъ) совершенно открыто проповѣдывалъ, что боги — выдумка хитрыхъ людей, которою они дурачатъ простой народъ; а Калликлесъ и Тразимахъ провозглашали высшимъ нравственнымъ закономъ кулачное право. Только Продикъ изъ Хіоса, оказавшій не мало услугъ языкознанію, имѣлъ нѣкоторыя, достойныя уваженія черты въ своемъ характерѣ и не безъ основанія считается предшественникомъ Сократа.

10. Общій взглядъ на изложенныя философскія ученія.

Если мы бросимъ взглядъ на философскія стремленія изложеннаго нами періода, то увидимъ, что существеннымъ исходнымъ ихъ пунктомъ было стремленіе объяснить происхожденіе міра и связь между явленіями природы. Все, что было говорено философами досократовскаго періода о добродѣтели и долгѣ, ограничивается лишь общими изрѣченіями, которыя суть не что иное, какъ результаты обыденной житейской мудрости и съ общими началами ихъ философіи не имѣютъ никакой связи; если философы и трактовали иногда о человѣческомъ духѣ и о познаніи, то они вовсе не имѣли при этомъ въ виду заняться изслѣдованіями объ источникахъ всякаго познанія, а просто ставили духъ въ одинъ рядъ съ чувственными предметами; и дѣлали это не потому, — какъ современные матеріалисты,—чтобы имъ извѣстна была внутренняя связь психическихъ и органическихъ явленій, а просто потому, что они не ясно представляли себѣ противоположность души съ тѣломъ. Изслѣдованія, предложенныя философами настоящаго періода, касательно сущности природы можно раздѣлить на двѣ категоріи,—на изслѣдованія собственно философскія и изслѣдованія, касавшіяся естествовѣдѣнія, т. е. на изслѣдованія общихъ законовъ, лежащихъ въ основѣ всѣхъ естественныхъ явленій, возможности, способа и разныхъ родовъ происхожденія, познаваемости отдѣльныхъ вещей и пр., и изслѣдованія, касавшіяся тѣхъ или другихъ частныхъ явленій природы.

Въ области первыхъ исторія философской мысли представляетъ намъ быстрое и постоянное движеніе впередъ. Древніе Іонійцы выводили происхожденіе міра изъ одного *первоначальнаго вещества*, которое Θалесъ представлялъ себѣ водою, не объясняя, какъ изъ воды произошелъ міръ. Послѣдователь его Анаксимандръ представлялъ первоначальное вещество вообще какъ матерію, и училъ, что вслѣдствіе присущаго ей *движенія*, находящіяся въ ней противоположности тепла и холода, влаги и сухости раздѣлились между собою,—но какъ это сдѣлалось, т.е. способъ раздѣленія этихъ противоположностей, оставался безъ объясненія. Послѣдній философъ Іонійской школы Анаксименъ первоначальнымъ веществомъ признавалъ воздухъ и всѣ перемѣны, совершавшіяся съ нимъ объяснялъ процессомъ *сгущенія* и *разжиженія*. Между тѣмъ какъ Іонійцы такимъ образомъ смотрѣли на матерію, какъ на единственное, истинное основаніе происхожденія міра, Пиθагорейцы дошли

до открытія существованія *законовъ*, управляющихъ матеріею и говорили, что это тѣже законы, которые лежатъ въ основаніи математики и ариѳметики; они узнали возможность приложить математическія формулы къ астрономіи и музыкѣ и догадывались о ихъ значеніи и въ другихъ сферахъ знанія; догадка эта выражена ими въ слишкомъ рѣзкомъ положеніи: все есть число. Въ одно время съ Пиѳагорейцами развивалась школа Элеатская, которая, имѣя своимъ исходнымъ пунктомъ борьбу съ греческимъ политеизмомъ, анялась опредѣленіемъ и развитіемъ *понятія происхожденія*. Элеаты прежде всего поставили такое положеніе: изъ ничего не можетъ быть нѣчто. Но такъ какъ они, сообразно съ обыкновеннымъ представленіемъ, смотрѣли на происхожденіе какъ на переходъ изъ небытія въ бытіе, то они совершенно отрицали возможность происхожденія и вмѣстѣ съ тѣмъ—реальность пустаго пространства, которое, какъ «ничто» и существовать не могло и наконецъ пришли къ отрицанію представляемой непосредственнымъ опытомъ множественности вещей. Стремясь подтвердить это ученіе, противорѣчащее всѣмъ даннымъ опыта, Зенонъ доказывалъ, что безконечная дѣлимость вещей, движеніе и всѣ другія заимствованныя изъ обыкновеннаго чувственнаго воззрѣнія понятія, необходимо приводятъ насъ каждый разъ къ безъисходнымъ противорѣчіямъ. Такимъ образомъ до сихъ поръ мысль выработала слѣдующія положенія, особенно важныя для естествовѣдѣнія: 1) въ основѣ всякаго бытія лежитъ матерія, 2) превращенія матеріи совершаются по извѣстнымъ законамъ, 3) изъ ничего не можетъ произойти нѣчто.

Противорѣчія школы Элеатской старался разрѣшить Гераклитъ, развивая то положеніе, что происхожденіе не есть возникновеніе новаго бытія, что постояннаго бытія нѣтъ, а что всѣ вещи находятся въ вѣчномъ процессѣ происхожденія или образованія. Это происхожденіе, по его ученію, есть переходъ тонкой матеріи, которую онъ называетъ огнемъ, въ воду и землю, и обратное превращеніе ея въ первоначальный огненный элементъ. Хотя въ этомъ ученіи естественная философія дошла до очень важнаго положенія, именно, что всѣ вещи вѣчно измѣняются, но она не объяснила, отчего вообще происходитъ это *измѣненіе*. Для объясненія его Эмпедоклъ принималъ четыре *элемента*, и происхожденіе называлъ *смѣшеніемъ* этихъ элементовъ, происходящимъ въ слѣдствіе взаимодѣйствія двухъ противоположныхъ силъ, любви и ненависти, или *притяженія* и *отталкиванія*. Но эти силы онъ представлялъ не необходимыми свойствами матеріи, а высшими силами, управ-

ляющими міромъ, потому-то послѣдователи Эмпедокла и оставили ихъ. Кромѣ того, совершенно непонятно было, какъ изъ смѣшенія только четырехъ элементовъ могло произойти безконечное разнообразіе органическаго міра? Поэтому Анаксагоръ долженъ былъ допустить существованіе безконечнаго числа безконечно-малыхъ *первоначальныхъ сѣмянъ*, различныхъ по своимъ качествамъ, изъ смѣшенія которыхъ, совершившагося посредствомъ движенія, произошли всѣ вещи, по законамъ соединенія подобнаго съ подобнымъ. Основаніемъ движенія является уже у него разумный, правящій міромъ *Духъ*. Но все-таки образованіе міра Анаксагоръ выводилъ не изъ *простыхъ началъ*, потому что оміомеріи его суть нѣчто сложное, въ нихъ заключались даже частички органическихъ тѣлъ. Поэтому мы видимъ прогрессъ въ ученіи Демокрита *объ атомахъ*, потому что атомы его являются дѣйствительно простыми тѣлами, въ слѣдствіе движенія которыхъ въ пустомъ пространствѣ и происшедшаго отсюда смѣшенія образовался весь вѣчно-измѣняющійся міръ. Происхожденіе самаго движенія, составляющаго основу бытія цѣлаго міра — Демокритъ признаетъ просто необходимостью, а не считаетъ его, подобно Анаксагору, слѣдствіемъ дѣятельности разумнаго духа. Впрочемъ въ этомъ пунктѣ оба эти ученія не представляютъ собою особенно большой разности, какъ это кажется съ перваго раза, потому что и Анаксагоръ признаетъ духъ только послѣднею причиною движенія, а не основаніемъ частныхъ измѣненій. Философіи Анаксагора, равно какъ и всей философіи до-сократовской, не достаетъ одного понятія, которое служитъ обыкновенно исходнымъ пунктомъ нашего воззрѣнія на природу, понятія *цѣлесообрзности*, которое предполагаетъ, что міръ произошелъ и измѣняется подъ вліяніемъ мысли существа, которое подобно намъ. Въ этомъ и заключается существенное различіе новаго и древняго міровоззрѣнія

Что касается изслѣдованій собственно по части естествовѣдѣнія, представленныхъ философіею настоящаго періода, ея объясненій отдѣльныхъ явленій и предметовъ природы, то съ цѣлою системою всѣ эти объясненія вяжутся очень мало, или почти вовсе не имѣютъ никакой связи. Онѣ представляютъ собою смѣсь вѣрнаго и ложнаго, нагляднаго и нелѣпаго, какъ это и должно было быть при недостаткѣ совершенно спокойнаго воззрѣнія на природу.

Но въ тоже время, хотя многія теоріи тогдашней философіи, по нашимъ понятіямъ, кажутся безсмысленными, какъ напр. признаніе ею звѣздъ за огненные камни или за дыхательные органы міра, выведеніе разныхъ элементовъ изъ правильныхъ тѣлъ, объясненіе

происхожденія земли изъ сгустившейся воды, образованіе организмовъ—соединеніемъ отдѣльныхъ членовъ, родившихся въ тинѣ, въ одно цѣлое и пр.,—мы встрѣчаемъ съ другой стороны у философовъ очень часто совершенно вѣрныя воззрѣнія на форму и движеніе земли, природу небесныхъ тѣлъ и прогрессивный процессъ геологическаго образованія. Конечно и эти совершенно вѣрныя воззрѣнія не имѣютъ того значенія, какое имѣютъ похожія на нихъ положенія нашихъ естественныхъ наукъ, потому что онѣ—только гипотезы, часто неимѣющія разумныхъ основаній и потому столько же вѣроятныя, какъ и гипотезы противоположныя имъ, между тѣмъ какъ теоріи современныхъ естественныхъ наукъ суть результатъ долгихъ наблюденій и трудныхъ изслѣдованій, контролированныхъ сколько непосредственнымъ опытомъ, столько же и доводами разумной мысли.

B. СОКРАТЪ, ПЛАТОНЪ И АРИСТОТЕЛЬ.

Періодъ греческой философіи, обозначаемый этими тремя именами начинается появленіемъ Сократа на поприщѣ философіи, около 430 г. до р. Хр., и кончается смертью Аристотеля, 332 г. до р. Хр. Періодъ этотъ составляетъ самое блестящее время древней философіи; философскія изслѣдованія, сдѣланныя въ этомъ періодѣ, не только гораздо значительнѣе всѣхъ предшествующихъ изслѣдованій въ области философіи, но даже и послѣ въ продолженіе почти цѣлыхъ двухъ тысячелѣтій философская мысль въ сущности не ушла дальше того, что было сдѣлано великими мыслителями этого періода. Философія этого періода, будучи безконечно богаче своимъ содержаніемъ до-сократовской философіи, не ограничивается уже одними изслѣдованіями въ области міра чувственнаго, она касается теперь всѣхъ почти сферъ философіи, логики, этики, психологіи и антропологіи, философіи права и государства; впрочемъ, ясное и сознательное разграниченіе разныхъ частныхъ философскихъ наукъ сдѣлано въ первый разъ только Аристотелемъ.

1. Сократъ.

Полною реформою древняя философія обязана Сократу, самому знаменитому мудрецу греческой націи; впрочемъ не столько его ученіе, сколько самая его личность и образъ его дѣйствій имѣли

такое громадное вліяніе. Поэтому мы займемся гораздо подробнѣе, чѣмъ какъ дѣлали до сихъ поръ и будемъ дѣлать дальше, изложеніемъ жизни этого великаго человѣка.

Сократъ родился въ 469 г. до р. Хр.; онъ былъ сынъ ваятеля Софрониска и повивальной бабки Фенареты. Отецъ хотѣлъ было научить его также ваятельному искусству и нельзя сказать, чтобы Сократъ не имѣлъ дарованій къ нему; но его стремленіе къ философскимъ изслѣдованіямъ, его жажда узнать добро и истину, заставили его оставить занятія пластикой и обратиться къ изученію другаго, высшаго искусства, которое тому, кто въ осуществленіи идеала добродѣтели видитъ высшую цѣль жизни человѣческой, должно казаться самымъ высокимъ и благороднѣйшимъ искусствомъ, это искусство—воспитывать другихъ для добра.

Сократъ поставилъ задачею своей жизни воспитаніе въ добродѣтели полнаго живыхъ стремленій юношества, и шелъ къ своей цѣли особеннымъ, собственнымъ своимъ методомъ. Онъ не написалъ о своихъ міровоззрѣніяхъ ни одного слова, а ограничивался одними только устными наставленіями, къ слушанію которыхъ онъ допускалъ не только исключительно дѣтей богатыхъ родителей,— какъ это дѣлали софисты,—а всѣхъ желавшихъ его слушать. Съ ранняго утра можно было видѣть Сократа на площади, въ гимназіяхъ и другихъ публичныхъ мѣстахъ, постоянно окруженнаго толпою слушателей, принадлежавшихъ иногда къ самымъ высшимъ классамъ общества, съ которыми велъ онъ разговоры. Всего, что входило въ человѣческую жизнь, касались рѣчи Сократа; о самыхъ обыкновенныхъ ремеслахъ говорилъ онъ такъ же какъ и о политикѣ, о прекрасномъ и о добрѣ. Только одного предмета рѣдко касался онъ, вопросовъ относящихся къ области физики, онъ считалъ ихъ вопросами, превышающими способность человѣческаго пониманія, и мало интересовался ими, потому что все стремленіе его было обращено на самопознаніе; кромѣ того онъ рѣдко дѣлалъ прогулки, и поэтому не могъ изучать ни лѣсовъ, ни деревъ. Свои бесѣды Сократъ начиналъ обыкновенно съ предметовъ самыхъ извѣстныхъ и житейскихъ, не любилъ никакихъ украшеній рѣчи и стремился только къ отысканію истины. Онъ не хвастался, что самъ владѣетъ этою истиною, а говорилъ только, что научился отъ своей матери повивальному искусству (Mäeutik)—посредствомъ распросовъ мало по малу вынимать истину изъ другихъ и отличать законныхъ дѣтей нашей мысли отъ незаконнорожденныхъ. Этотъ методъ распросовъ казался въ устахъ Сократа характеристической ироніей на софистовъ и всѣхъ вообще личностей, гордившихся сво-

ими познаніями и твердо вѣрившихъ, что они знаютъ, что̀ такое истина. Сократъ представлялъ себя человѣкомъ совершенно ничего не знающимъ, просилъ, чтобы научили его истинѣ и своими вопросами доводилъ своего учителя до сознанія своего собственнаго невѣжества.

Если кто, подобно Сократу, посвящаетъ всю свою жизнь нравственнымъ цѣлямъ, то можно предполагать, что самъ этотъ человѣкъ имѣетъ необыкновенный, высоко-нравственный характеръ. Таковъ и былъ характеръ у нашего великаго философа.

Постоянный и неутомимый въ своихъ стремленіяхъ къ истинѣ, безукоризненный въ своей нравственности, глубоко и искренно благочестивый, въ государственной жизни Сократъ былъ прекраснымъ гражданиномъ, храбрымъ на полѣ битвы воиномъ и вѣчномужественнымъ и неустрашимымъ бойцемъ за правду. Онъ былъ, по словамъ ученика его Ксенофона, такъ благочестивъ, что ничего не дѣлалъ безъ совѣта боговъ, такъ справедливъ, что никого ни въ чемъ не обидѣлъ, такъ владѣлъ собою, что ни разу не предпочелъ пріятнаго доброму, такъ былъ уменъ, что никогда не ошибался въ опредѣленіи прекраснаго и худаго.

Впрочемъ нельзя смотрѣть на Сократа,—что дѣлали многіе долгое время,—какъ на абстрактный идеалъ добродѣтели. Сколько по своимъ доблестямъ, столько же и по своимъ недостаткамъ онъ былъ истиннымъ сыномъ своего народа. Сообразно понятіямъ греческаго народа онъ училъ, что должно превосходить въ любви своихъ друзей, и въ ненависти своихъ враговъ; обращеніе его съ хорошенькими мальчиками, хотя по внѣшности только, было совершенно похоже на существовавшія у грековъ любовныя отношенія между молодыми и старшими лицами одного и того же пола; очень воздержный въ наслажденіяхъ Сократъ не отказывалъ себѣ въ удовольствіи при случаѣ, на какомъ-нибудь пиршествѣ, перепить всѣхъ присутствовавшихъ на немъ. Есть и комическія стороны, дополняющія собою образъ этого замѣчательнаго человѣка. Самое тѣлосложеніе его было довольно оригинально: у Сократа былъ приплюснутый носъ, выпучившіеся глаза, лысая маковка и толстый животъ; къ этому присоединялась еще медленная походка, оригинальная манера держать себя, привычка вдругъ вставать съ мѣста и стоять, чтобы углубиться въ возникшую въ головѣ идею. Грекамъ все это казалось гораздо страннѣе, чѣмъ намъ. Эстетическое чувство у нихъ было развито до такой степени, что по ихъ понятіямъ прекрасная душа всегда могла быть только въ прекрасномъ тѣлѣ. Представьте-же себѣ, что за комическая фигура должна

была выйти изъ Сократа, когда онъ по своему обыкновенію, о которомъ онъ разсказывалъ самъ на пиршествѣ Ксенофона, дома совершенно одинъ начиналъ танцовать для укрѣпленія своего здоровья, и жена его Ксантиппа, съ которою онъ жилъ, какъ извѣстно, не совсѣмъ счастливо, прерывала гимнастическое упражненіе его весьма неласковымъ манеромъ: очень естественно, что при такомъ разсказѣ, никто изъ гостей не могъ удержаться отъ хохота.

Не было бы ничего удивительнаго поэтому, что комикъ Аристофанъ сдѣлалъ предметомъ своей насмѣшки такую оригинальную личность, особенно если бы эта насмѣшка относилась къ комической сторонѣ характера Сократа; но въ высшей степени странно то обстоятельство, что въ своей комедіи «Облака» Аристофанъ представилъ его самымъ обыкновеннымъ, во всѣхъ отношеніяхъ жалкимъ софистомъ. Это показываетъ, до какого ослѣпленія могло довести слишкомъ сильное сочувствіе къ старо-греческой нравственности даже человѣка съ такимъ сильнымъ талантомъ наблюденія, какимъ владѣлъ Аристофанъ; эта старая греческая нравственность состояла въ безусловномъ подчиненіи, чуждомъ всякаго свободнаго убѣжденія, государственнымъ законамъ, и Аристофанъ считалъ Сократа такимъ же противникомъ ея, какими были и софисты. Ему хотѣлось снова возстановить отжившее уже безусловное подчиненіе авторитету общаго, но онъ не подумалъ о томъ, что если зашла уже какими нибудь судьбами въ сознаніе народа та мысль, что внутреннее убѣжденіе должно быть для всякаго первымъ закономъ, то единственное средство поднять его нравственность состоитъ въ томъ только, чтобы привести каждую личность къ тому свободному убѣжденію, что высшее счастіе и цѣль жизни человѣческой заключаются въ осуществленіи нравственныхъ законовъ. Къ этому-то Сократъ и стремился, за это-то стремленіе онъ и подвергался злобѣ своихъ современниковъ, за него-то, наконецъ, поплатился онъ и жизнію.

Въ 399 г. до р. Хр., когда, послѣ изгнанія 30-ти тирановъ, въ Аѳинахъ сдѣланы были безплодныя попытки всѣми средствами возстановить старый порядокъ вещей, три очень незначительныхъ человѣка обвинили Сократа въ томъ, будто онъ училъ народъ презирать своихъ боговъ и развращалъ юношество. Первый пунктъ обвиненія имѣлъ въ своемъ основаніи, неупомянутую еще нами, оригинальную черту въ характерѣ Сократа. Сократъ говорилъ, что въ важныхъ вопросахъ онъ совѣтуется съ демономъ,—подъ которымъ онъ, кажется, понималъ просто го-

лосъ внутренняго предчувствія, — и тотъ подсказываетъ ему, что надо дѣлать и чего не дѣлать, и даетъ даже возможность предвидѣть будущее. Понятно, что въ такомъ убѣжденіи въ непосредственной связи съ божествомъ, которое встрѣчаемъ у многихъ людей, совершившихъ что нибудь великое въ исторіи человѣчества, не заключалось никакого преступленія противъ религіи; кромѣ того мы можемъ указать на многія черты даже стараго утвержденнаго преданіемъ благочестія Сократа, такъ что обвиненіе, возведенное на него, покажется въ высшей степени несправедливымъ даже и тѣмъ людямъ, которые въ полемикѣ съ народными вѣрованіями видятъ преступленіе. Такъ же точно неосновательно и второе обвиненіе: оно выходило изъ справедливаго отчасти отвращенія къ методамъ воспитанія, употребляемымъ софистами; это отвращеніе перешло и на методъ Сократа; доказательствами того, что ученіе этого человѣка влекло за собою вредные результаты, служило то обстоятельство, что двѣ личности, сдѣлавшія не мало зла аѳинянамъ, — достойный презрѣнія Критій, глава 30 Тиранновъ, и дерзкій, надменный демагогъ Алкивіадъ были учениками Сократа, хотя никто конечно не могъ доказать того, чтобы они позаимствовали непремѣнно у Сократа дурныя начала. Осужденіе Сократа за эти ложныя обвиненія основывалось собственно на чувствѣ злости къ нему аѳинянъ за то, что онъ былъ противникомъ аѳинскихъ нравовъ, и надо прибавить, самаго аѳинскаго права и государственной жизни; онъ совершенно открыто порицалъ демократическія учрежденія Аѳинъ, именно—занятіе должностей по жребію, и предпочиталъ имъ аристократическіе спартанскіе законы. Къ этому надо прибавить еще и тѣ странныя выходки, которыя онъ позволилъ себѣ во время своего оправданія.

Самовластный народъ аѳинскій привыкъ къ тому, чтобы всѣ осуждаемые имъ просили его о помилованіи съ выраженіемъ полнаго униженія и подчиненія, а Сократъ, въ гордомъ сознаніи своей невинности, говорилъ, что если онъ и защищается, такъ защищается потому только, что законъ это повелѣваетъ, но самая защитительная рѣчь его была самымъ сильнымъ обвиненіемъ судей и народа. Поэтому-то его признали виновнымъ и присудили — впрочемъ только большинствомъ 85 голосовъ противъ 80—къ смертной казни; этотъ приговоръ былъ бы послѣ смягченъ, если-бы осужденный своею гордостью не раздражалъ аѳинянъ. Въ Аѳинахъ былъ обычай, по которому осужденные, послѣ своего приговора, могли вносить денежный штрафъ, «откупаться», какъ говорили тогда. Сократъ же, держась того взгляда, что взносъ денежнаго штрафа

равняется сознанію въ виновности, сказалъ, что онъ заслуживаетъ не штрафа, а содержанія на общественный счетъ въ Пританеѣ, самой высокой у грековъ чести. Раздраженные этимъ, всѣ судьи приговорили его къ смерти. Съ полнѣйшею неустрашимостью выслушалъ мудрецъ свой приговоръ, сказалъ еще судьямъ краткую рѣчь о томъ, что онъ нисколько не боится смерти, и заключилъ ее словами: пришло время мнѣ — умереть, а вамъ — жить; но кому изъ насъ лучше, — о томъ, кромѣ Бога, не знаетъ никто.

По случаю праздника Ѳеорій, праздновавшагося тогда, въ продолженіе котораго была запрещена всякая казнь, Сократъ пробылъ 30 дней въ темницѣ. Напрасно богатый другъ его Критонъ, взявшій Сократа на поруки, пытался уговорить его къ бѣгству: Сократъ захотѣлъ лучше умереть, чѣмъ оказать непослушаніе закону. Послѣдніе дни жизни своей провелъ онъ въ разговорахъ съ своими друзьями, онъ убѣждалъ ихъ слѣдовать его ученію и выразить этимъ свою къ нему благодарность. Критонъ далъ въ этомъ слово за всѣхъ, и Сократъ, въ полномъ убѣжденіи, что смерть есть переходъ къ лучшей жизни и съ тою жаждою смерти, которую Платонъ представляетъ существеннымъ качествомъ мудреца, выпилъ поданную ему съ ядомъ чашу и умеръ также спокойно и весело, какъ жилъ.

Какое же было ученіе этого необыкновеннаго человѣка, имѣвшаго на своихъ современниковъ громадное вліяніе? Точный отвѣтъ на этотъ вопросъ весьма труденъ. Сократъ, какъ мы сказали уже, не оставилъ послѣ себя ни одного писаннаго сочиненія; строго-научной системы, логически связнаго ученія о знаніи, у него также не было; въ этомъ смыслѣ надо понимать такъ часто повторявшееся имъ выраженіе: «я знаю то только, что ничего не знаю». Всѣ бесѣды Сократа по своему характеру были большею частію непосредственно практическими наставленіями, и потому въ нихъ невозможно было научное развитіе идей, и трудно наконецъ извлечь вѣрныя данныя о философіи Сократа изъ разсказовъ о немъ двухъ человѣкъ, писавшихъ о дѣлахъ его, Ксенофона и Платона, не потому, чтобы можно было заподозрить ихъ въ исторической невѣрности, — напротивъ, эти ученики были вполнѣ достойны своего учителя: Ксенофонъ извѣстенъ какъ историкъ, полководецъ и государственный человѣкъ, а Платонъ — какъ геніальный продолжатель Сократовскихъ идей; но Ксенофонъ изображаетъ въ своихъ мемуарахъ, имѣвшихъ чисто-апологетическую цѣль, своего учителя со стороны лишь его нравственно-безукоризненнаго характера; а Платонъ пользуется личностью Сократа, какъ всѣми уважаемаго

учителя, для развитія своихъ собственныхъ идей. О чемъ слишкомъ мало сказано Ксенофономъ, о томъ слишкомъ много говорится Платономъ: описанія перваго вѣрны, но весьма недостаточны; Платонъ старается выставить значеніе Сократа, но приписываетъ ему многія чужія черты. Поэтому не много такихъ положеній Сократовской философіи, которыя можно было бы съ увѣренностью назвать собственными мнѣніями Сократа.

Мы видѣли раньше, что разныя ученія софистовъ, исключительно почти господствовавшія въ то время, болѣе или менѣе держались начала, высказаннаго Протагоромъ, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, т. е. что не существуетъ никакого абсолютно для всѣхъ вѣрнаго знанія, а есть только субъективныя мнѣнія. При стремленіи отъискать вѣрное міровоззрѣніе, тогдашніе мыслители пришли къ тому убѣжденію, что результаты опыта не могутъ служить безусловною истиною, что вопросы, прежде всего долженствующіе быть рѣшенными, какъ-то: что такое происхожденіе и уничтоженіе, перемѣна и движеніе и пр. могутъ быть рѣшены не посредствомъ опытнаго наблюденія надъ природою, а только разумнымъ мышленіемъ,—однимъ словомъ, что духъ человѣка есть владыка природы. Это уваженіе къ знанію и мышленію раздѣляетъ и Сократъ; но по его ученію, нравственное достоинство человѣка, добродѣтель, а вмѣстѣ съ нею и счастіе зависятъ отъ знанія. Такимъ образомъ то, на чемъ софисты основывали свое безнравственное отрицаніе всего святаго, у Сократа является основаніемъ для добродѣтели. Вѣрно слѣдуя изрѣченію, написанному на стѣнахъ Дельфійскаго храма: «познай самого себя», онъ постоянно стремился къ истинному самопознанію, и считалъ истинное знаніе о человѣкѣ вѣрнымъ путемъ къ добродѣтели.

Сократъ считалъ — и это было основнымъ началомъ его практической философіи, которое онъ самъ часто высказывалъ—*добродѣтель знаніемъ* и говорилъ, что *добродѣтели можно учиться.* Для него казалось немыслимымъ, чтобы кто-нибудь могъ, ясно сознавая, что такое добро и зло, дѣлать послѣднее; онъ говорилъ даже, что надо предпочесть человѣка дѣлающаго зло съ знаніемъ, что это есть зло, тому, кто дѣлаетъ зло безъ знанія, потому что отъ перваго скорѣе можно ожидать исправленія. Хотя такой взглядъ и противорѣчитъ обыкновенному опыту, но онъ все таки показываетъ намъ въ честномъ свѣтѣ характеръ Сократа: потому что Сократъ не высказалъ бы подобнаго взгляда, если бы чувствовалъ въ себѣ возможность дѣйствовать противъ своихъ добрыхъ убѣжденій, и значитъ Ксенофонъ справедливо сказалъ о немъ,

что онъ никогда не предпочиталъ пріятнаго доброму. Но въ чемъ состоитъ добродѣтель, въ чемъ состоитъ знаніе, которое онъ считалъ за одно и тоже съ добродѣтелью, о томъ Сократъ не говоритъ ни слова, онъ ссылается просто на существующіе законы государства; но уже тѣмъ самымъ, что онъ отожествилъ стремленіе къ знанію и къ добродѣтели, Сократъ заставилъ философію обратиться къ изслѣдованію совершенно почти останленныхъ до того времени нравственныхъ вопросовъ.

Еще важнѣе философія Сократа по своему оригинальному методу. Двѣ вещи, говоритъ Аристотель, прежде всего надо приписать Сократу, изобрѣтеніе *заключенія посредствомъ наведенія* (индукцію) *и опредѣленіе понятій* (дефиницію). Сократъ узналъ прежде всѣхъ ту истину, что для точнаго выраженія собственныхъ мнѣній и опроверженія взглядовъ противника, надо сначала уяснить значеніе каждаго слова. Необходимость этого требованія, кажущагося намъ весьма понятнымъ, не была извѣстна еще философамъ до Сократовскаго времени. Для уясненія выражаемаго какимъ–нибудь словомъ понятія Сократъ прибѣгалъ къ эпагогическому или индуктивному методу, т. е. изъ разсмотрѣнія частныхъ явленій онъ выводилъ общія заключенія. Такъ напр., доказавши, что храбрости, справедливости, умѣренности не можетъ быть въ человѣкѣ, если онъ не знаетъ, въ чемъ состоятъ эти доблести, Сократъ заключаетъ вообще, что въ основѣ всякой добродѣтели лежитъ знаніе. Этотъ совершенно новый способъ доказательства, оригинальный, такъ называемый Сократовскій методъ ученія, состоявшій въ искусствѣ сообщать своимъ ученикамъ знанія посредствомъ разговоровъ, такъ что они сами какъ будто доходили до нихъ, дѣлаютъ очень понятнымъ почему даровитѣйшіе юноши, жившіе въ Аѳинахъ, толпою стекались слушать Сократа, и почему дальнѣйшее развитіе философской мысли всегда соединялось съ именемъ Сократа.

Прежде чѣмъ мы займемся разсмотрѣніемъ разныхъ школъ, получившихъ свое начало отъ Сократа, приведемъ для характеристики ихъ основателя, одинъ отрывокъ изъ похвальной рѣчи Алкивіада въ «пиршествѣ» Платона.

Порядокъ изложенія Платонова «пиршества» въ краткихъ чертахъ слѣдующій: на пиршество собралось много знаменитыхъ аѳинянъ; они рѣшились сказать панегирики Эросу, богу любви. Послѣ похвальныхъ рѣчей, произнесенныхъ въ честь его баснописцемъ Федромъ, Павзаніемъ, врачемъ Эриксимахомъ, комикомъ Аристофаномъ и трагикомъ Агаѳономъ, въ которыхъ они разсмат-

ривали съ разныхъ сторонъ сущность любви, Сократъ началъ развивать свой собственный взглядъ на любовь философовъ, на ихъ стремленіе узнать и творить прекрасное. Когда послѣ рѣчи Сократа завязался между собесѣдниками длинный разговоръ о ней, за дверью послышался шумъ и въ комнату вошелъ молодой, знаменитый Алкивіадъ съ своими друзьями, уже нѣсколько подвыпившій. Онъ принялъ участіе въ пиршествѣ и долженъ былъ также говорить Эросу похвальное слово; но вмѣсто панегирика Эросу Алкивіадъ выразилъ желаніе сказать похвальное слово Сократу. Послѣ окончанія его рѣчи пришло еще нѣсколько человѣкъ, желавшихъ попить, начался дикій разгулъ, кончившійся тѣмъ, что всѣ заснули на своихъ мѣстахъ; только Аристофанъ, Агаѳонъ и Сократъ продолжали разговаривать; наконецъ сонъ побѣдилъ и обоихъ поэтовъ, но Сократъ отправился въ лицей, гдѣ по обыкновенію провелъ весь день и уже вечеромъ пришелъ домой.

«Я хочу, друзья мои, говорить похвальную рѣчь Сократу, и буду говорить образами. Сократъ можетъ быть подумаетъ, что я это дѣлаю для насмѣшки; нѣтъ, я прибѣгаю къ образамъ не за тѣмъ, чтобы смѣяться, а затѣмъ, чтобы лучше выразить истину. Такъ вотъ что говорю я: Сократъ совершенно похожъ на Силенъ, находящихся въ мастерскихъ художниковъ, представляемыхъ всегда съ флейтами и свирѣлями, которыя если отнять отъ нихъ, то они кажутся божествами, и прежде всего похожъ онъ на сатира Марсія. Что ты, Сократъ, похожъ на этихъ Силенъ, о томъ и самъ ты спорить не будешь; а въ чемъ ты похожъ на нихъ, это я и хочу сказать тебѣ. Ты умѣешь слишкомъ зло смѣяться, развѣ не правда это? Если ты не согласенъ со мной, я сошлюсь на свидѣтелей. И развѣ ты не великій артистъ? Да, ты артистъ, возбуждающій къ себѣ гораздо больше удивленія, чѣмъ Марсій. Онъ чаруетъ людей своей игрой на флейтѣ, чаруетъ силою пѣсенъ своихъ, пѣсни его, кто бы ни игралъ ихъ, даровитый ли артистъ или бездарная артистка на флейтѣ, по сущности своей остаются твореніями чудесными; по этимъ пѣснямъ можно узнать, въ чьей душѣ есть стремленіе къ богамъ, кто полонъ небеснаго наитія, такъ какъ сами онѣ божественны; но ты Сократъ выше самого Марсія, потому что такія же чары производишь ты, безъ пособія музыкальныхъ инструментовъ. Мы всѣ когда слушаемъ рѣчи другаго кого нибудь, даже самаго искуснаго оратора, остаемся, сказать правду, довольно равнодушны; но если мы начинаемъ слушать тебя, или слышимъ отъ кого-нибудь другаго твои рѣчи, хотя бы человѣкъ этотъ былъ весьма незначительная личность,—всѣ мы тогда, слушающіе его, и женщины и мужчины и дѣти, приходимъ въ восторгъ и увлеченіе. По крайней мѣрѣ о себѣ скажу, друзья мои,—но вы не заключайте изъ этого, что я совершенно пьянъ,—что я готовъ поклясться всѣми богами, что много страданій причинили мнѣ рѣчи Сократа, часто и теперь я страдаю отъ нихъ. Когда я начинаю его слушать, мое сердце начинаетъ биться гораздо сильнѣе, чѣмъ во время корибантійскаго танца и слезы текутъ изъ глазъ моихъ; вижу я, что и съ другими бываетъ тоже. Если жъ я слушаю Перикла или другаго какого-нибудь знаменитаго оратора, то чувствую, что онъ говоритъ хорошо, но не бываетъ со мной того, что дѣлается отъ рѣчей Сократа, никогда съ болью и тоскою сердечною не поддаюсь я рабски впечатлѣнію отъ словъ ихъ. А этотъ Марсій доводилъ меня часто до

такого состоянія, что я готовъ былъ даже отъ жизни отказаться, чѣмъ остаться въ такомъ состояніи; и ты не смѣешь, Сократъ, сказать мнѣ, что я лгу. Да, еслибы и теперь я сталъ его слушать, повторилось бы со мною то же самое, такъ какъ онъ вынуждаетъ меня сознаться, что я, не смотря на то, что у меня самого еще такъ много недостатковъ, все-таки не забочусь о себѣ, о своемъ исправленіи и занимаюсь дѣлами аѳинянъ. Потому-то, словно отъ сирены затыкаю я уши свои и бѣгу отъ него, чтобы жизни не лишиться при немъ. Ни одинъ человѣкъ не могъ заставить меня краснѣть, а Сократа я стыжусь. Онъ очень хорошо знаетъ, что я не могу ему противорѣчить и понимаетъ, что всѣ слова его считаю я за правду, но что лишь только ухожу я отъ него, снова поддаюсь лести окружающей меня толпы. Оттого то и бѣгу я отъ него, и какъ только посмотрю на него, начинаю краснѣть за эти свои слабости. Я желалъ бы, чтобъ не было въ живыхъ Сократа, а умри онъ, сердце мое заболитъ еще больше, такъ что я ужъ и не знаю, что̀ мнѣ дѣлать съ этимъ человѣкомъ.

Такъ вотъ что̀ дѣлаетъ со мною и съ другими обаятельная игра этого сатира; послушайте еще, какое есть сходство между Сократомъ и тѣми образами, съ которыми сравнилъ я его, и какими чудными дарами владѣетъ онъ. Я увѣренъ, что никто изъ васъ его не знаетъ: я хочу теперь, разъ начавши, раскрыть предъ вами эту личность. Посмотрите, какъ вся жизнь Сократа проходитъ въ изученіи прекраснаго, какъ страстно любитъ онъ изящное и восхищается изящнымъ и въ тоже время увѣряетъ, что будто онъ совершенно ничего не знаетъ, развѣ это не похоже на силену? Совершенно. Только по наружности онъ похожъ на статую силенъ; но, друзья мои, вы и не подозрѣваете даже, какая мудрость и какая способность прозрѣнія скрываются въ немъ. Знайте же, что никакая забота не мучитъ его, если онъ видитъ кого-нибудь лучше себя; все, чѣмъ дорожимъ мы, онъ считаетъ самыми пустыми вещами: богатство, всѣ почести, за которыми гоняемся мы, и которыми выхваляется толпа. Все это считаетъ онъ ничтожнымъ, и притворяясь незнающимъ, онъ усовершаетъ людей. Не знаю, удавалось ли кому-нибудь изъ васъ заглянуть въ глубь души этого человѣка и видѣть тѣ сокровища, которыми полна душа его. Мнѣ удалось разъ ихъ видѣть, и онѣ показались мнѣ такъ божественно-прекрасными, такъ блестящими, такъ чудными и славными, что я хотѣлъ бы сдѣлать все, что только пожелалъ бы Сократъ.»—

Затѣмъ слѣдуетъ изображеніе высокой нравственности Сократа, непоколебимаго мужества и удивительнаго постоянства его. Въ заключеніе Алкивіадъ говоритъ:

«И еще многое можно было бы сказать въ похвалу Сократа, и многому удивляться въ немъ; но другія совершенства, которыми владѣетъ онъ, можно отыскать и не въ немъ одномъ, кромѣ того есть въ немъ много чудеснаго, такого, чего нельзя найти ни въ одномъ человѣкѣ, ни въ старые вѣка, ни въ наше время. Доблести, какія были у Ахилла, можно найти въ Бразидѣ и въ другихъ людяхъ, чѣмъ славенъ Периклъ, тѣмъ славны были и Несторъ и Антеноръ, и вообще для всякаго другаго можно найти подобное сравненіе. А чѣмъ славенъ этотъ человѣкъ, и рѣчи его, то трудно найти у другихъ людей, какъ у живыхъ, такъ и у мертвыхъ; надо непремѣнно, что я и дѣлаю, сравнить Сократа и рѣчи его не съ людьми, а съ силенами и сатиромъ. Забылъ я еще сказать сначала, что и рѣчи его удивительно похожи на статуи силенъ. Кто станетъ слушать ихъ, тому съ перваго раза они покажутся смѣшными; они облечены такими словами и предложеніями, какъ будто заключены въ кожу смѣюща-

гося сатира. Это отъ того, что Сократъ ведетъ рѣчи свои и съ носильщиками тяжестей, съ портными, сапожниками, продавцами травъ и повидимому говоритъ постоянно одно и тоже одинаковыми словами, такъ что человѣкъ неопытный и непонимающій начнетъ конечно смѣяться надъ нимъ. Но если кто съумѣетъ вникнуть въ сущность ихъ, тотъ увидитъ, какъ они важны, пойметъ, что только эти рѣчи изо всѣхъ рѣчей разумныя, что есть въ нихъ что-то всецѣло-божественное, что онѣ содержатъ въ себѣ высокіе образы добродѣтелей, имѣютъ цѣлью своей раскрыть многое или лучше все то, что дорого для человѣка, который стремится сдѣлаться совершеннымъ человѣкомъ.»

2. Сократическія школы, не вполнѣ усвоившія философію Сократа.

Собственная философія Сократа, какъ уже замѣчено, весьма не полна. Онъ только положилъ основанія для философскаго зданія, а окончить зданіе должны были ученики его. И самыя даже основныя начала сократовской философіи не были формулированы связно и съ совершенною точностью, такъ что оставалось мѣсто для разныхъ попытокъ создать изъ нихъ цѣльную систему. Поэтому-то мыслители самыхъ различныхъ, нерѣдко даже совершенно противоположныхъ направленій, примкнули къ Сократу и называли себя сократовыми учениками. Риттеръ превосходно представилъ въ своей исторіи философіи (Gesch. d. Phil. II, 80) это отношеніе Сократа къ своимъ ученикамъ въ слѣдующей картинѣ: «Сократа можно сравнить съ престарѣлымъ учителемъ, мысль его еще сильна, но силъ—создать что-нибудь новое онъ уже въ себѣ не чувствуетъ и мало утѣшаетъ его то, что имъ уже сдѣлано. Взоръ его устремленъ не на прошлое, а онъ смотритъ на будущность, и вотъ собираетъ онъ вокругъ себя учениковъ своихъ и ищетъ между ними такого человѣка, который могъ бы понять его мысли и былъ бы способенъ привести ихъ въ исполненіе. Поэтому онъ раскрываетъ передъ ними величественные образы, носящіеся передъ его душою и упражняетъ ихъ въ искусствѣ, необходимомъ для осуществленія образовъ. Ученики, при жизни учителя, слушаютъ его и упражняются подъ его руководствомъ; онъ умираетъ и они пытаются приводить въ исполненіе завѣщанные имъ идеалы, многіе берутся за это, но не многимъ удается совершить хоть что нибудь, наконецъ отыскивается одинъ человѣкъ, который близко подошелъ къ идеалу. Онъ одинъ, но вдохновляетъ многихъ, и они начинаютъ вмѣстѣ съ нимъ стремиться къ однимъ цѣлямъ. Еслибы старый учитель посмотрѣлъ на созданіе своихъ учениковъ, онъ покачалъ

бы головою отъ изумленія и пришелъ бы въ раздумье, ужели такой образъ носился передъ его очами, и ужъ послѣ долгаго вниманія онъ узналъ бы черты своего идеала въ совершенномъ другими созданіи». Этотъ истинный ученикъ былъ Платонъ; но прежде чѣмъ мы начнемъ разсматривать его философію, бросимъ взглядъ на тѣхъ послѣдователей Сократа, которые напрасно стремились къ достиженію сократовскаго идеала.

а. Мегарская школа.

Послѣ смерти Сократа большая часть его учениковъ, изъ боязни предъ аѳинскимъ народомъ, ушла въ Мегару и собралась около жившаго тамъ Эвклида, стараго ученика Сократа. Этотъ кружокъ людей съ самымъ разнообразнымъ направленіемъ, большею частію не имѣвшихъ ничего общаго другъ съ другомъ, кромѣ благоговѣнія къ своему учителю, естественно долженъ былъ очень скоро разстроиться; впрочемъ Эвклидъ основалъ свою собственную школу, *мегарскую*, которая существовала довольно долгое время. Философія этой школы представляетъ смѣсь ученія элеатскаго съ сократовскимъ. Подобно Элеатамъ Эвклидъ утверждалъ, что есть только *вѣчное недѣлимое бытіе*, но и подражая Сократу, называлъ его *добромъ*. Сократъ также говорилъ, что добродѣтель только *одна* и что она состоитъ въ знаніи; Эвклидъ прибавилъ къ этому еще то, что и знать можно только *одно* и это одно есть добро, называемое разными именами: Богъ, разумъ, познаніе; противоположность же добра, недоброе, знать нельзя, оно не существуетъ.

Съ такимъ воззрѣніемъ Мегарцы естественно должны были запутаться въ тѣхъже противорѣчіяхъ, какъ и Элеаты, и для доказательства своихъ положеній прибѣгали къ тому же способу, къ какому прибѣгали и послѣдніе, т. е. къ полемикѣ противъ обыкновенныхъ воззрѣній на міръ какъ на множественность вещей и противъ сообразнаго съ опытомъ соединенія понятій. Такъ напримѣръ Эвклидъ отрицаетъ возможность узнать одну вещь посредствомъ сравненія ея съ другою; такъ какъ или всѣ сравниваемыя вещи совершенно равны, и тогда лучше ужъ говорить объ *одной* вещи, или онѣ несовершенно равны, что и уничтожаетъ возможность сравненія ихъ. Изобрѣтеніе доказательствъ несостоятельности опытныхъ познаній главнымъ образомъ принадлежитъ Эвбулиду, родомъ изъ Милета, занимающему то же мѣсто въ мегарской школѣ, какое за-

нимаетъ Зенонъ въ элеатской. Имъ составлено множество ложныхъ заключеній, имѣвшихъ большую славу въ древности, построенныхъ на софистическомъ остроуміи, и имѣвшихъ, можетъ быть, цѣлію развить осторожность въ мышленіи. Самыя извѣстныя изъ нихъ слѣдующія. Что такое куча зеренъ? Множество зеренъ. Какъ много зеренъ составляютъ кучу? Одно? Нѣтъ. Два? Нѣтъ. Такъ какъ нельзя опредѣлить количество зеренъ, которое можетъ составлять кучу, то и общее понятіе кучи есть нелѣпость. Еще: кто лысый? У кого *одинъ* только волосъ? Да. А у кого два? То же лысый. Сколько же надо имѣть на головѣ волосъ для того, чтобъ не быть лысымъ? Вопросы эти показываютъ, что различія въ степени, которыхъ нельзя точно опредѣлить, негодны для философскаго мышленія. Если въ этихъ софизмахъ можно еще замѣтить сократовскую черту, именно стремленіе къ точному опредѣленію понятій, то заключенія въ родѣ слѣдующихъ представляютъ просто пустые софизмы: ты имѣешь рога, потому что чего ты не терялъ, то ты имѣешь, а роговъ ты не терялъ,—слѣдов. и т. д.—И самое доказательство, приводимое въ опроверженіе ученія о непостижимости истины, по крайней мѣрѣ по формѣ своей, представляется чистымъ софизмомъ. Кто говоритъ, что не можетъ знать истины, тотъ не можетъ назвать и этого своего положенія истиной, слѣд. это положеніе ложно.

Такія же почти доказательства, какъ Эвбулидъ, приводитъ и Діодоръ Кроносскій, изъ Іассо въ Каріи, для опроверженія возможности происхожденія и движенія. Міръ по его воззрѣнію есть великое, *совершенное* цѣлое, всякое частное явленіе въ немъ *необходимо*. Что́ случилось, то должно было такъ случиться, то совершенно; такъ же точно, что случится въ будущемъ, случится не иначе, какъ въ томъ видѣ, какъ должно случиться; будущее кажется намъ одною возможностью, мы можемъ представлять себѣ будущее въ такомъ или другомъ видѣ, но на самомъ дѣлѣ будущее уже *существуетъ*, потому что оно необходимо. Уничтоженіе вещи также немыслимо. Если наприм. стѣна должна уничтожиться, то это можетъ совершиться или когда камни, ее составляющіе, соединены вмѣстѣ, или когда эти камни уже разобраны. До тѣхъ поръ, пока камни находятся вмѣстѣ, стѣна не уничтожается, а если ихъ разобрать, то стѣна все-таки не *уничтожается*, потому что *ее ужъ нѣтъ*, когда она разбирается. Очевидно, что для Діодора, какъ и для элеатской школы, переходъ вещи изъ бытія въ небытіе представлялся немыслимымъ; такимъ же представлялось имъ и понятіе движенія. Для подтвержденія того, что мысль о происхожденіи и движеніи приводитъ насъ къ разнымъ противорѣчіямъ, Діодоръ частію обра-

щается за доказательствами къ Зенону, а частію изобрѣтаетъ новыя. Не безъинтересно слѣдующее доказательство, основывающееся на дѣлимости движущагося тѣла. Если тѣло состоитъ изъ многихъ частицъ, то движеніе должно начаться сперва съ одной части и потомъ сообщиться другимъ. Если теперь тѣло состоитъ изъ трехъ недѣлимыхъ частицъ, изъ которыхъ двѣ движутся, а одна находится въ покоѣ, то все тѣло должно представляться движущимся, всѣ три частички будутъ двигаться. Прибавимъ теперь къ этимъ тремъ частичкамъ, еще четвертую, то тѣло, при перевѣсѣ трехъ движущихся частичекъ, не можетъ остановить ихъ движенія; такимъ образомъ еслибы прибавить къ нимъ безконечное число неподвижныхъ тѣлъ, то вся эта система тѣлъ все-таки стала бы двигаться, хотя бы только двѣ частички изъ нихъ приведены были въ движеніе, что̀ немыслимо, потому что извѣстно, что тѣло не можетъ двигаться прежде, чѣмъ пришла въ движеніе большая часть его частицъ.

Первоначальное нравственное направленіе мегарской школы высказано послѣднимъ приверженцемъ ея Стильпономъ, хотя и о немъ разсказываютъ, что онъ любилъ также составлять разнаго рода софизмы, напр. такого рода: ни одна вещь не можетъ объяснить другую, потому что ни одна изъ нихъ не равна другимъ. Но все-таки главнымъ содержаніемъ его философіи было строгое, нравственное ученіе, въ основѣ котораго лежало слѣдующее начало: выше всѣхъ страстей стоящій и надъ ними господствующій свободный духъ составляетъ самое высшее благо. Стильпономъ и заканчивается мегарская школа; онъ самъ является уже переходомъ къ стоической школѣ.

Большое сходство съ школою мегарскою имѣетъ основанная Федономъ школа *Элійская* и вышедшая изъ ней *Эретрійская*, основателемъ которой былъ Менедемъ. Основнымъ началомъ и этихъ школъ было ученіе о единствѣ и недѣлимости добра, которое состоитъ въ разумномъ познаніи, и потому не отличается отъ истины.

b. Школа Циническая.

Основателемъ цинической школы считается Антисѳенъ, аѳинянинъ, который будучи уже почти старикомъ пришелъ къ Сократу, а прежде того слушалъ ученіе софиста Горгія и самъ основалъ софистическую школу. Къ Сократу особенно влекла его простота жизни этого философа, всегда довольствовавшагося малымъ; каче-

ства эти привязали Антисѳена къ Сократу такъ, что онъ не оставлялъ уже его до самой смерти. По своему эксцентрическому характеру Антисѳенъ довелъ въ своей жизни простоту до крайности; впрочемъ онъ не чуждъ былъ и суетности, и Сократъ навѣрно имѣлъ право, какъ разсказывается въ одномъ извѣстномъ анекдотѣ, встрѣтивши Антисѳена въ совершенно изорванной мантіи, сказать ему: «другъ, суетность твоя виднѣется изъ дыръ твоей мантіи.» Послѣ смерти Сократа Антисѳенъ основалъ въ гимназіи Циносаргѣ школу, которая по мѣсту своего учрежденія и отчасти въ насмѣшку надъ нищенскимъ образомъ жизни учениковъ ея называлась школою циническою (собачьею).

Философія Антисѳена, еще болѣе даже, чѣмъ философія Сократа, имѣла въ виду однѣ непосредственныя практическія цѣли; она была протестомъ противъ утонченности и изнѣженности аѳинской жизни, но сама впала въ не менѣе отталкивающія крайности. Основное начало ея было таково: «Добродѣтель предметъ дѣла и не требуетъ никакихъ разглагольствованій и познаній, она достаточна для счастія жизни, и для того, чтобъ быть добродѣтельнымъ, надо имѣть крѣпость духа Сократа.» Что́ такое добродѣтель, на это Антисѳенъ не даетъ никакого отвѣта; хотя подобно Сократу онъ говорилъ, что добродѣтели можно учиться, но имѣя своимъ исходнымъ пунктомъ презрѣніе къ существующему порядку жизни, онъ опредѣлялъ ее только отрицательно, именно: что она состоитъ въ избѣжаніи зла. Зломъ онъ считаетъ все современное ему направленіе, поэтому самою необходимою наукою онъ признавалъ науку — позабыть зло. Разумное познаніе у него, какъ у Сократа, тѣсно связывалось съ добродѣтелью; такъ выражается онъ въ одномъ мѣстѣ, лаконически и отчасти саркастически: «человѣкъ долженъ имѣть или умъ или веревку.» Къ такому разумному познанію приводятъ не долгія философскія изслѣдованія, а стремленіе освободиться отъ всего чувственнаго; эти изслѣдованія, какъ нѣчто отвлекающее человѣка отъ истинной цѣли жизни, онъ считаетъ совершенно безполезными. Такой взглядъ Антисѳенъ довелъ до того, что отвергалъ даже чтеніе и письмо, что противорѣчило его собственной дѣятельности, потому что его самого обвиняютъ въ многописаніи.

Для достиженія духовной свободы, составляющей по ученію Антисѳена условіе добродѣтельныхъ поступковъ, нужна человѣку Сократовская умѣренность. Подъ нею разумѣлъ онъ полное отреченіе отъ всего, что называется удовольствіемъ. Духъ бываетъ свободенъ не тогда, когда онъ наслаждается чувственными благами, а его свобода состоитъ въ напряженіи и трудѣ, и только совершенная

свобода отъ всякихъ стремленій къ удовольствію можетъ доставить человѣку умѣренность, незнающую потребностей и необходимую для того, кто во всѣхъ житейскихъ обстоятельствахъ хочетъ сохранить спокойствіе духа, необходимое для нравственной жизни. Изъ этого выходило слишкомъ уже рѣзкое выраженіе Антисѳена: я соглашусь лучше взбѣситься, чѣмъ почувствовать удовольствіе.

Съ этимъ соединяется дальнѣйшій взглядъ Антисѳена, что все не относящееся непосредственно къ добру для мудреца совершенно безразлично. Онъ долженъ быть равнодушенъ ко всѣмъ государственнымъ учрежденіямъ и законамъ, къ порядкамъ общественной жизни, къ браку, даже къ родственникамъ и отечеству. Равнодушіе къ соціальной жизни и ея требованіямъ высказывается въ слѣдующемъ положеніи: нѣтъ ничего непозволительнаго, кромѣ зла, и неприлично одно только безнравственное; естественнымъ практическимъ слѣдствіемъ этого равнодушія была враждебная всякимъ утонченнымъ нравамъ и образованію суровая и безчувственная жизнь циниковъ, нищенствующихъ философовъ, справедливо навлекшихъ на себя насмѣшки и презрѣніе отъ аѳинянъ и представившихъ своимъ образомъ жизни наглядное доказательство истинности такъ часто забываемаго положенія, что перешедшее мѣру и испорченное образованіе должно быть исправляемо не возвращеніемъ народа къ первобытному, естественному состоянію, а очищеніемъ и просвѣтленіемъ самаго образованія нравственнымъ духомъ.

Своей житейской философіи Антисѳенъ далъ нѣкоторыя теоретическія начала, формулированныя въ физическія и логическія положенія. Онъ утверждалъ, что по разумному плану устроенная природа должна служить мудрецу, и отвергалъ возможность пониманія вещей, подобно мегарской школѣ, только съ другими тенденціями, именно съ цѣлью: ограничить область философіи одною практическою дѣятельностью. Ни одной вещи, говорилъ онъ, нельзя опредѣлить по внутренней ея сущности, потому что ни одно понятіе не равно другому; остается сказать о каждой вещи, что она похожа только сама на себя; такимъ образомъ, по ученію Антисѳена, существуетъ только *тождественное сужденіе*. Такъ напр. о серебрѣ можно собственно сказать только то, что оно есть серебро; ужъ это много, если сравнить его съ другими предметами и сказать напр., что оно бѣловато, какъ свинецъ. Допуская возможность сравненія, Антисѳенъ значитъ не заходитъ такъ далеко, какъ Эвклидъ, отрицающій и ее.

Но и такихъ логическихъ изслѣдованій, и вообще никакого признака научныхъ тенденцій мы не встрѣчаемъ у единственнаго уче-

ника Антисѳенова, котораго онъ только и оставилъ при себѣ, съ гнѣвомъ прогнавши всѣхъ другихъ своихъ слушателей, какъ не способныхъ понять его философію, именно: у Діогена Синопскаго, знаменитаго однимъ лишь своимъ ядовитымъ остроуміемъ и полною чванства аскетическою жизнію, современника Александра Великаго, а такъ же точно и у его многочисленныхъ учениковъ и послѣдователей, изъ которыхъ Кратесъ представляетъ собою переходъ къ стоической школѣ.

c. Школа Киренейская.

Направленія совершенно противоположнаго цинической школѣ держалась школа Киренейская. Самая личность основателя ея представляетъ собою положительный контрастъ циникамъ; тогда какъ Антисѳенъ, происходя изъ бѣднаго и низкаго сословія, самую высшую славу свою полагалъ въ томъ, чтобы лишать себя всякихъ житейскихъ удовольствій, Аристиппъ—основатель школы Киренейской—имѣлъ большую склонность къ удовольствіямъ и наслажденіямъ жизни, въ которыхъ онъ и выросъ и страсть къ которымъ необходимо должна была образоваться въ немъ въ знаменитомъ своею роскошью отечественномъ городѣ его Киренѣ, такъ что даже постоянное обращеніе съ Сократомъ, вѣрнымъ ученикомъ котораго онъ оставался до самой его смерти, не могло отучить его отъ этой страсти. Сократъ училъ, что безъ добродѣтели счастливая жизнь немыслима, потому что стремленіе къ удовольствіямъ жизни, не сопровождаемое разумнымъ знаніемъ, уничтожаетъ удовольствіе самымъ избыткомъ его, что слѣдовательно, къ счастливой жизни можетъ вести одна лишь добродѣтель; но при этомъ онъ не смотрѣлъ на добродѣтель какъ на средство, а на счастливую жизнь какъ на цѣль (хотя въ то же время и стремленіе къ счастію онъ признавалъ совершенно законнымъ); Аристиппъ же, совершенно наоборотъ, поставилъ основнымъ началомъ своей философіи стремленіе къ счастію. Чувство удовольствія у него является цѣлью жизни, разумъ долженъ служить для человѣка средствомъ—сохранить въ себѣ душевное спокойствіе во всѣхъ положеніяхъ жизни, которое одно только даетъ ему возможность быть господиномъ надъ всѣми своими отношеніями и устроить, сколько возможно, пріятною жизнь для себя, невозмущаемую ни страхомъ, ни надеждою, и извлечь изо всѣхъ обстоятельствъ своей жизни что-нибудь пріятное. Жизнь самаго Аристиппа была совершенно согласна съ такими

началами эвдонизма (философія удовольствія); многочисленные анекдоты, разсказываемые о немъ, показываютъ его умѣнье найтись при всѣхъ обстоятельствахъ жизни и чувствовать себя счастливымъ.

Киренейская философія была приведена въ систему въ первоначальномъ своемъ видѣ самимъ Аристиппомъ и внукомъ его Аристиппомъ младшимъ. Киренейцы всю свою философію называли этикою; но правильнѣе было бы назвать ее ученіемъ объ удовольствіи и неудовольствіи, потому что они подъ добромъ понимали удовольствіе, а подъ зломъ неудовольствіе. Эта ихъ этика изложена въ 5 книгахъ: 1) о предметахъ желаній и отвращеній, 2) о состояніяхъ духа, 3) о дѣйствіяхъ, 4) о причинахъ, 5) о доказательствахъ. Въ первой книгѣ естественно излагается ученіе объ удовольствіи и неудовольствіи; что они суть тоже самое, что добро и зло, что сама природа человѣка заставляетъ его искать удовольствій и избѣгать неудовольствій, что слѣдовательно и надо стремиться къ первымъ и избѣгать послѣднихъ. Аристиппъ различаетъ впрочемъ удовольствія чистыя и менѣе чистыя, и для того чтобы ощущать удовольствіе чистое считаетъ необходимымъ освободиться отъ страстей, не поддаваться власти удовольствій чувственныхъ. Аристиппъ училъ еще, что философія не можетъ ставить своею цѣлію доставить человѣку счастіе на цѣлую жизнь, потому что будущая судьба не во власти человѣка; самое высшее благо,— это мгновенныя удовольствія, слѣдовательно дѣло мудреца извлекать изъ каждаго мгновенья жизни сколько можно больше пріятныхъ ощущеній. Во 2-й книгѣ, «о состояніяхъ», Киренейцы старались показать въ чемъ состоитъ удовольствіе и неудовольствіе. Они доказывали, что удовольствіе не есть прекращеніе неудовольствія, а какъ удовольствіе, такъ и неудовольствіе суть дѣйствительныя, положительныя душевныя состоянія, и совершенно противоположныя движенія духа. Абсолютной неподвижности душевной не существуетъ, возможно-малое движеніе души представляется намъ безразличнымъ состояніемъ между удовольствіемъ и неудовольствіемъ. Въ 3-й книгѣ, «о дѣйствіяхъ», Киренейцы даютъ правила о томъ, какъ человѣкъ долженъ относиться къ удовольствію и неудовольствію, т. е. что ему надо дѣлать для достиженія перваго и для избѣжанія втораго. Такъ какъ эта цѣль достигается только посредствомъ того или другаго образа дѣйствій, то онъ одинъ опредѣляетъ достоинство человѣка; поступковъ постыдныхъ въ сущности дѣла нѣтъ, они считаются такими по соглашенію между людьми; впрочемъ надо избѣгать несправедливыхъ дѣйствій, потому что они влекутъ за собою дурныя слѣдствія, страхъ и наказаніе. Для избѣжанія не-

удовольствій, слѣдовательно для дѣйствій справедливыхъ, необходимо знаніе, потому что оно освобождаетъ душу отъ ложныхъ мнѣній, зависти, страстной любви, отъ страха смерти и суевѣрій.— Какъ опредѣленіе удовольствій, находящееся во 2-й книгѣ, составлено сообразно ученію Протагора, — только тотъ считалъ душевнымъ движеніемъ знаніе, а Киренейцы считали имъ удовольствіе,— такъ и тѣ немногія замѣчанія, которыя мы находимъ въ 4-й книгѣ, «о причинахъ», касающіяся нѣкоторыхъ физическихъ вопросовъ, — чисто ученіе школы Протагора. Киренейцы говорили, что нашему познанію доступны только душевныя состоянія, а не существенныя основы ихъ, что мысль есть только ощущеніе взятаго въ извѣстный моментъ душевнаго состоянія, поэтому дѣйствительное согласіе людей въ чемъ нибудь немыслимо. — Въ 5-й книгѣ, о которой мы ничего вѣрнаго не знаемъ, содержались, кажется, нѣкоторыя, во всякомъ случаѣ незначительныя, логическія изслѣдованія.

Дальнѣйшее развитіе Киренейскаго эвдонизма продолжалъ Теодоръ, по прозванію «атеистъ». Онъ считалъ цѣлью жизни не частныя, временныя удовольствія, а вообще свѣтлое, ровное душевное состояніе, называемое имъ радостью, противоположность котораго, состояніе скорбное, казалось ему предметомъ отвращенія. Это счастливое состояніе духа достигается посредствомъ возвышенія надъ всѣмъ, что кажется намъ привлекательнымъ. Къ удовольствію и неудовольствію надо относиться равнодушно, такъ же ко всѣмъ правиламъ нравственности, которая, какъ и ученіе о богахъ, выдумана для обузданія черни; любовь къ отечеству, къ семейству, друзьямъ есть глупость; мудрецъ не нуждается ни въ чемъ, онъ доволенъ самъ собою. Основываясь на такихъ началахъ Теодоръ не стыдится даже сказать, что мудрецу можно, но только во время, и украсть, и нарушить святость брака, и сдѣлать святотатство.

Совершенно таково же было и ученіе Гегезія. Гегезій такъ же, какъ и всѣ почти Киренейцы, выходилъ изъ того начала, что удовольствіе составляетъ высшую цѣль жизни; но онъ признаетъ положительною и достойною стремленій цѣлью не временныя удовольствія, а по его ученію удовольствіе состоитъ въ отсутствіи всякихъ скорбей, и счастіе жизни, истинное душевное состояніе мудреца онъ находилъ въ абсолютномъ равнодушіи какъ ко всѣмъ скорбямъ, такъ и ко всѣмъ такъ называемымъ благамъ жизни, — къ богатству, свободѣ и славѣ, въ отсутствіи извращенныхъ чувствъ благодарности, дружбы и сострadанія. Совершенная ничтожность бытія есть результатъ его мысли. «Глупцу кажется, что въ жизни

есть нѣчто заслуживающее вниманія, а мудрецъ ко всему равнодушенъ.»

Такимъ образомъ то, что сначала эвдонистическая философія считала самымъ лучшимъ предметомъ жизни—удовольствіе, и самымъ худшимъ—неудовольствіе, *философія равнодушія* обратила въ предметы безразличные.

Современникъ и соученикъ Гегезія Анникерисъ развивалъ основныя положенія Киренейской школы въ другомъ направленіи; онъ признавалъ цѣлью жизни не только мгновенное ощущеніе чувственнаго удовлетворенія, но также и то чувство удовольствія, какое бываетъ результатомъ добровольно принятыхъ на себя трудовъ, и та побѣда надъ собою, которая нужна для этого. Онъ такимъ образомъ составляетъ собою переходъ къ эпикуреизму.

Во всѣхъ этихъ школахъ одностороннее пониманіе Сократовскаго ученія было причиною развитія идей Сократа въ совершенно-противоположномъ ихъ смыслу направленіи. Сократъ училъ, что добродѣтель одна; принявши это ученіе, и связавши Сократовское положеніе о добрѣ съ элеатскимъ—о бытіи, Мегарская школа вдалась въ софистику, борьба съ которою составляла дѣло всей почти жизни Сократа. Антисѳенъ твердо слѣдовалъ ученію Сократа, что для добродѣтели необходимы знаніе и самообладаніе, что она достигается только посредствомъ возможно-чуждой всякихъ страстей свободы духа; но, развивая одностороннимъ образомъ слѣдствія этого положенія, онъ зашелъ такъ далеко, что пришелъ къ отрицанію всѣхъ почти чисто-человѣческихъ стремленій и самаго философскаго стремленія къ знанію, которое Сократъ считалъ самою высшею святынею смертнаго. Киренейцы, выходя изъ положенія Сократа, что добродѣтель ведетъ къ счастію, удержали ученіе о добродѣтели какъ счастіи жизни, но путь къ ней придумали болѣе короткій, именно отрицаніе всякихъ нравственныхъ правилъ, т. е. они святотатственно оскорбили Сократовскую святыню. Философію Сократа, въ полномъ ея содержаніи, не вдаваясь въ подобныя односторонности, понялъ одинъ только геніальный ученикъ великаго учителя—Платонъ.

3. Платонъ.

Платонъ, сынъ Аристо, по своему происхожденію принадлежалъ къ самымъ древнимъ и самымъ знаменитымъ родамъ Аѳинскимъ. Страсть во всемъ находить чудеса, обуявшая позднѣйшія поколѣнія, была причиною того, что ему приписывали божествен-

ное происхожденіе. Существуетъ множество разсказовъ о разныхъ сверхъестественныхъ событіяхъ, случившихся въ жизни Платона, въ періодѣ юности его, сочиненныхъ съ цѣлью показать необыкновенную высоту духа этого человѣка; но достовѣрно только то, что онъ получилъ прекрасное воспитаніе, совершенно соотвѣтствующее тому общественному положенію, какое занимали его родители. По самому своему происхожденію Платонъ имѣлъ полное право съ большими надеждами вступить на какое угодно политическое поприще; но онъ совершенно отказался отъ общественной жизни, отчасти потому, что извращенная воинская демократія не нравилась ему при его чисто-аристократическомъ настроеніи, а отчасти и потому, что по самой природѣ своей Платонъ чувствовалъ въ себѣ призваніе къ жизни, посвященной философскимъ занятіямъ. Въ ранней юности онъ занимался преимущественно поэзіей и сочинялъ стихи во всѣхъ извѣстныхъ тогда родахъ стихотворнаго искусства. Но познакомившись, на 20 году своей жизни, съ Сократомъ, онъ до такой степени поддавался могущественному вліянію этого человѣка, что сжегъ всѣ свои стихотворенія, посвятилъ себя всецѣло философіи и не разставался съ своимъ учителемъ до самой его смерти. Послѣ казни Сократа, 399 г., онъ вмѣстѣ съ другими его учениками ушелъ въ Мегару къ Эвклиду, оттуда совершилъ путешествіе въ Кирену къ математику Теодору и былъ потомъ въ Египтѣ, южной Италіи и Сициліи. Тутъ познакомился онъ съ Тиранномъ Діонисіемъ старшимъ и подружился съ его шуриномъ Діономъ. Но скоро онъ возбудилъ къ себѣ такое нерасположеніе Тиранна, что для спасенія своей жизни долженъ былъ бѣжать изъ Сициліи, и послѣ десятилѣтняго отсутствія опять возвратился въ Аѳины. Здѣсь основалъ онъ въ *академіи*, гимназіи находившейся внѣ Аѳинъ, свою знаменитую школу, во главѣ которой онъ стоялъ въ теченіе 22 лѣтъ. Онъ оставилъ ее въ 367 г. по приглашенію Діона, который просилъ его притти въ Сицилію и заниматься воспитаніемъ младшаго Діонисія, получившаго власть послѣ смерти своего отца. Платонъ мечталъ осуществить свой идеалъ государственной жизни, воспитавши по своему молодаго государя, но мечты его не осуществились. Діонисій не выполнилъ тѣхъ надеждъ, какія на него возлагались, потому что онъ больше слѣдовалъ внушеніямъ людей льстившихъ его самолюбію, чѣмъ совѣтамъ Платона и Діона; послѣдній даже впалъ въ немилость, былъ осужденъ и сосланъ; вмѣстѣ съ нимъ и Платонъ оставилъ Сицилію и возвратился въ Аѳины. Послѣ еще разъ предпринялъ онъ путешествіе въ Сиракузы, съ цѣлью примирить Діона съ Діо-

нисіемъ, но попытка его не удалась и кончилась полнымъ разрывомъ между Платономъ и Тиранномъ. Остальное время своей жизни Платонъ совершенно посвятилъ преподаванію въ своей академіи; смерть застала его въ то время, когда онъ писалъ (а по другимъ на пиру) и онъ скончался безболѣзненно на 81 г. жизни, въ 348 г. до р. Хр.

До насъ вѣроятно дошли всѣ сочиненія Платона, такъ что свѣдѣнія о его ученіи мы можемъ заимствовать изъ собственныхъ твореній этого необыкновеннаго человѣка, а не обращаться къ разсказамъ другихъ людей, какъ это дѣлали мы при изложеніи ученій философовъ, жившихъ до Платона. Не смотря на то, вѣрное пониманіе Платоновской философіи—дѣло весьма не легкое. Трудность эта заключается не въ томъ, какъ говорятъ многіе, будто Платонъ излагалъ въ своихъ сочиненіяхъ только такія мысли, которыя доступны массѣ, не получившей философскаго образованія, а сущность своей философіи сообщилъ только самымъ избраннымъ слушателямъ своимъ;—мнѣніе это опровергается тѣмъ обстоятельствомъ, что великій ученикъ Платона, Аристотель, не разъ приводящій изустныя рѣчи своего учителя, не высказалъ ни одного положенія, котораго нельзя было бы найти въ сочиненіяхъ Платона. Но самыя сочиненія Платона представляютъ большія затрудненія для того, кто захотѣлъ бы изложить его философію въ связной системѣ. Платонъ писалъ свои сочиненія въ теченіе цѣлой своей жизни; нѣкоторыя изъ нихъ написаны еще при жизни Сократа, другія — въ послѣдніе годы жизни Платона. Очень естественно, что въ теченіе такого долгаго времени взгляды Платона не только постепенно развивались, но многія изъ прежнихъ его воззрѣній совершенно перемѣнились, и потому трудно рѣшить, какія изъ прежнихъ своихъ воззрѣній сохранилъ Платонъ и въ періодъ полнаго своего философскаго развитія и какія измѣнилъ онъ совершенно. Сочиненія Платона—и это представляетъ другую трудность — не имѣютъ своимъ предметомъ систематическаго изложенія цѣлой философіи или какого-нибудь отдѣла ея: въ нихъ заключаются только разговоры о разныхъ философскихъ предметахъ, большею частію не имѣющіе никакой связи между собою; иногда даже не имѣющіе никакихъ положительныхъ выводовъ. Платонъ выбралъ для своихъ сочиненій форму разговоровъ, желая оставаться вѣрнымъ сократовскому методу—развить истину посредствомъ вопросовъ и отвѣтовъ; хотя методъ этотъ и не соотвѣтствуетъ точному изложенію философскихъ предметовъ, но за то онъ пользовался сочувствіемъ многихъ. Языкъ въ этихъ разговорахъ такъ чистъ, благороденъ и крас-

норѣчивъ, характеристика лицъ превосходна, драматическій ходъ цѣлаго разсказа такъ безукоризненъ, что нѣкоторые платоновскіе разговоры могутъ считаться неподражаемыми поэтическими образцами, и производятъ на читателей удивительное дѣйствіе. Представителемъ платоновскихъ идей является большею частію Сократъ, которому такимъ образомъ Платонъ воздвигъ на могилѣ его самый лучшій памятникъ, какой когда либо воздвигался учениками учителю.

Мы скажемъ теперь нѣсколько словъ о томъ порядкѣ, въ какомъ слѣдовали важнѣйшія платоновскія сочиненія. Самыя первыя изъ нихъ по времени написанія — это по всей вѣроятности тѣ небольшіе разговоры, въ которыхъ, совершенно по сократовскому методу, предлагаются вопросы, касающіеся нѣкоторыхъ частныхъ практическихъ добродѣтелей, напр. *Лисій* (о дружбѣ) *Лахесъ* (о храбрости); за тѣмъ слѣдуетъ ***Протагоръ*** и ***Горгій***,—въ первомъ опровергается ученіе Протагора о субъективности знанія, и доказывается единство добродѣтели и знанія и вытекающая изъ этого единства возможность изученія первой; второй направленъ противъ софистическаго ученія о тождествѣ добраго и пріятнаго; за тѣмъ слѣдуютъ тѣ разговоры, въ которыхъ Платонъ изслѣдуетъ истинную сущность и возможность науки,—*Теэтетъ*, *Софистъ*, *Политикъ* и *Парменидъ*, т. е. разговоры, содержащіе ученіе его объ идеяхъ; главныя черты платоновской философіи содержатся въ *Федрѣ* и *Симпозіонѣ*, въ которыхъ представляется существеннымъ свойствомъ философа любовь къ истинѣ и красотѣ, въ *Федонѣ* излагается ученіе о безсмертіи души, въ *Филебосѣ* трактуется о высшемъ добрѣ, *Тимей* содержитъ въ себѣ физическія воззрѣнія, а *Республика*—государственный идеалъ Платона. Сочиненіе *О законахъ*, если только оно дѣйствительно принадлежитъ Платону, написано уже въ болѣе поздніе годы его жизни и показываетъ упадокъ его философской мысли.

Бросимъ теперь общій взглядъ на философскія воззрѣнія Платона. Истинный ученикъ Сократа, — который считалъ добродѣтель знаніемъ и усвоеніе этого знанія представлялъ высшею задачею жизни человѣческой,—Платонъ такъ же смотрѣлъ на это высокое знаніе, на истинную *науку*, какъ на могущественную властительницу человѣческаго духа. Большинство, конечно, имѣетъ другое мнѣніе о наукѣ, оно не признаетъ ее могущественною силою, способною управлять человѣкомъ, и думаетъ такъ: «если наука и живетъ въ человѣкѣ, то не она управляетъ имъ, а напротивъ сама, подобно рабу, подчиняется то мужеству, то страданію и удовольствію, нерѣдко любви, а всего чаще чувству страха, и по-

стоянно склоняется то въ ту, то въ другую сторону». Но не такъ думаетъ философъ. «Онъ признаетъ истину силою высокою, способною управлять человѣкомъ, такъ что онъ, узнавши ее, можетъ быть свободенъ отъ всякаго зла и можетъ защитить себя отъ всего неразумнаго, что есть въ его природѣ». Наука объемлетъ собою все содержаніе духовной жизни, она есть цѣльное познаніе красоты, истины и добра, соединенное съ стремленіемъ дѣйствовать сообразно съ этимъ познаніемъ. Наука отличается отъ правильнаго мнѣнія тѣмъ, что она всякому познанію даетъ твердое основаніе и слѣд. все достойное познанія представляетъ въ цѣльной системѣ. Такая совершенная наука вполнѣ принадлежитъ только одному, именно Богу, правителю міра: «человѣку дано въ удѣлъ одно полное любви стремленіе къ наукѣ, *философія*».

Чтобы показать истинную сущность науки, Платонъ долженъ былъ сначала изслѣдовать сущность человѣческаго знанія. Во время Платона, какъ мы видѣли при изложеніи до Сократовской философіи, существовали два взгляда на познаніе человѣка; взглядъ Протагора, по которому знаніе было не что иное, какъ только мгновенное состояніе души, возбуждаемое соприкосновеніемъ ея съ чувственно являющимися намъ предметами; при чемъ отрицалась, конечно, возможность какъ общаго знанія, годнаго для всѣхъ, такъ и одного, постояннаго знанія для отдѣльной личности, т. е. каждый имѣетъ свою истину, да и та вѣчно измѣняется; а потомъ взглядъ школы Элеатской, по которому всякое человѣческое познаніе даваемое опытомъ считалось ложнымъ и признавалось истиннымъ мнѣніе о единствѣ и безразличіи всего существующаго, противорѣчащее общепринятому взгляду.

Обѣ эти теоріи, хотя совершенно противоположныя, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ одинаковой степени уничтожающія всякую возможность знанія, составляли предметъ полемики Платона. Въ опроверженіе взгляда Протагорова онъ говоритъ, что по этому взгляду не возможенъ вообще никакой споръ и никакое опроверженіе, и что въ самомъ его принципѣ заключается противорѣчіе; разсуждая послѣдовательно Протагоръ долженъ признать истиннымъ для каждаго то мнѣніе, какое кто имѣетъ, а слѣдовательно признать вѣрнымъ и мнѣніе того, кто сомнѣвается въ истинности Протагоровскаго ученія, а признавши это онъ тѣмъ самымъ опровергаетъ уже истинность своего положенія. Далѣе Платонъ беретъ во вниманіе знаніе *о будущемъ* (на чемъ и основывается постоянно наше сужденіе о полезномъ и вредномъ); если бы знаніе состояло только въ данномъ минутномъ положеніи души, то какъ возможно было бы чело-

вѣку имѣть въ себѣ предчувствіе будущаго? Потому, по ученію Протагора, у насъ не можетъ быть никакого представленія о чемъ нибудь долго продолжающемся, не можетъ образоваться ни одного твердаго понятія о чемъ-либо: всѣ предметы находятся въ вѣчно-измѣняющемся состояніи, въ непрестанномъ возникновеніи и исчезаніи; такой вѣчный потокъ долженъ бы былъ уносить отъ нашихъ глазъ всякій предметъ еще прежде, чѣмъ онъ могъ быть воспринятъ зрѣніемъ. Наконецъ всѣ способы пріобрѣтенія познаній ясно показываютъ, что познанія не могутъ быть продуктомъ однихъ только чувствъ, такъ какъ чувства показываютъ намъ отдѣльныя лишь свойства предмета: звукъ, краски, форму, запахъ и пр.; соединеніе же въ одно цѣлое различныхъ чувственныхъ воспріятій, которыя мы называемъ свойствами предмета, не есть уже дѣло чувствъ. Мы также сравниваемъ между собою чувственныя воспріятія и говоримъ, что они похожи другъ на друга или различны; это опредѣленіе ихъ сходства или не-сходства также не можетъ быть сдѣлано посредствомъ однихъ чувствъ. Изъ всего этого видно, что знаніе есть нѣчто стоящее выше чувственныхъ впечатлѣній и независимое отъ нихъ.

Съ другой стороны и мнѣніе школы Элеатской оказывается несостоятельнымъ. Школа эта хотя и признаетъ знаніе чѣмъ-то духовнымъ, независящимъ отъ опыта; но ея ученіе объ *одномъ* неизмѣнномъ бытіи и положительное отрицаніе реальности несуществующаго неосновательно. Несуществующее существуетъ, по крайней мѣрѣ въ ложномъ представленіи; слѣдовательно, оно мыслимо, потому что то, о чемъ говорится, необходимо можетъ быть и мыслимо; также точно мыслима доказываемая Элеатскою школою немыслимость происхожденія и движенія. И то мнѣніе, будто есть только *одно* существующее, заключаетъ въ себѣ очевидное противорѣчіе; если-бы было *одно* только, то зачѣмъ же говорить, что оно существуетъ, зачѣмъ давать ему имя существующаго? Или это имя значитъ то же самое, что это *одно*, слѣд. вещь и названіе тождественны, или же имя составляетъ нѣчто иное, чѣмъ самая вещь, и тогда уже существуютъ двѣ вещи, одно и его имя; также точно нелѣпо говорить и что-нибудь другое о существующемъ, потому что каждое названіе его указываетъ уже на множественность существованія. Равнымъ образомъ и въ отрицаніи опыта нельзя видѣть знанія, и необходимо принять бытіе множественности вещей; вопросъ только въ томъ, что же такое собственно эти вещи?

Платонъ раздѣляетъ съ Протагоромъ тотъ взглядъ, что наши чувственныя ощущенія даютъ намъ понятіе о разныхъ измѣ-

няющихся вещахъ, а съ Элеатскою школою—тотъ, что наше знаніе не есть что-нибудь измѣняющееся, а нѣчто постоянное, стоящее выше возникновенія и исчезанія чувственнаго міра. Слѣдуя Сократовскому методу узнать прежде всего сущность вещи, онъ примиряетъ между собою оба эти взгляда. Сократъ говорилъ, что для пріобрѣтенія истиннаго познанія о предметѣ нужно сначала уяснить понятіе объ немъ. Если ученіе Гераклита справедливо, что все существующее постоянно возникаетъ и исчезаетъ, что ни одна вещь не имѣетъ бытія постояннаго, то мы необходимо должны признать, что только понятія даютъ постоянство и твердость нашему познанію, понятія мы воспринимаемъ какъ нѣчто постоянное среди всѣхъ перемѣнъ, поэтому понятія суть истинные объекты нашего твердаго постояннаго знанія. Мы говоримъ напр. о деревѣ, и подъ этимъ словомъ представляемъ нѣчто опредѣленное, постоянное, между тѣмъ какъ всѣ частныя, отдѣльныя явленія, обозначаемыя словомъ «дерево», быстро исчезаютъ и потомъ не существуютъ больше. Это продолжающееся и постоянное, общее всѣмъ предметамъ, обозначаемымъ однимъ и тѣмъ же именемъ, есть *понятіе*, или какъ обыкновенно выражается Платонъ — *идея*. Оригинальная черта Платонова міровоззрѣнія заключается въ томъ, что онъ представляетъ эти идеи не продуктомъ человѣческаго представленія, а чѣмъ то дѣйствительно существующимъ внѣ нашей мысли. Тогда какъ мы привыкли считать отдѣльное дерево со всѣми его случайными аттрибутами за предметъ дѣйствительный, а общее понятіе дерева за одно только отвлеченіе,—Платонъ напротивъ думаетъ, что идеи образуются въ человѣческомъ духѣ не чрезъ отвлеченіе отъ чувственныхъ, измѣняющихся явленій, а даются ему непосредственнымъ, духовнымъ созерцаніемъ ихъ.

Идеи Платона суть дѣйствительныя, хотя и безтѣлесныя субстанціи, живущія въ надзвѣздныхъ мірахъ и созерцаемыя только очами ума; неподверженныя перемѣнамъ и смѣшенію, онѣ всегда тождественны, всегда равны самимъ себѣ, онѣ первообразы всего земнаго. Было бы ошибочно представлять, что есть только идеи высшихъ и духовныхъ предметовъ, напр. идеи красоты и добра; идеи — это понятія всего, что существуетъ; каждый классъ существующаго имѣетъ соотвѣтствующія себѣ идеи. Платонъ признаетъ идеи даже самыхъ незначительныхъ предметовъ, напр. постели, волоса, грязи и пр. Идеи находятся во взаимномъ подчиненіи между собою, низшій классъ идей содержится въ высшемъ, напр. понятіе дуба содержится въ понятіи дерева, понятіе дерева — въ понятіи растенія, понятіе растенія — въ понятіи органическаго существа;

такимъ образомъ идеи представляютъ собою связный рядъ, но при этомъ низшія существуютъ совершенно самостоятельно отъ высшихъ. Земные предметы суть отраженія идей; что въ предметахъ есть истиннаго и доступнаго знанію, то все они получили отъ идей; но изъ разсмотрѣнія земныхъ предметовъ мы не можемъ получить полнаго понятія объ идеяхъ; онѣ созерцаются только умственными глазами и не подвержены перемѣнамъ, какія происходятъ въ предметахъ.

Нѣкоторые утверждаютъ, что Платонъ подъ идеями понималъ *мысли Бога*; но противъ этого говоритъ ясное выраженіе Платона, что идеи суть самостоятельныя, вѣчно существующія субстанціи, которыя мы созерцаемъ смутно и по частямъ въ земныхъ вещахъ. Другіе въ ученіи объ идеяхъ Платоновскихъ находили совершенное сходство съ ученіемъ Пиѳагорейцевъ о числахъ; и дѣйствительно между обоими этими ученіями есть нѣкоторое сходство. Сходство это заключается не только въ томъ, что какъ «число», такъ и «понятіе» суть одинаковыя отвлеченія,—потому что число само по себѣ уже отвлеченное понятіе, и объ немъ нельзя составить еще другаго понятія, — но и самъ Платонъ называетъ идеи числами, которыя впрочемъ не могутъ быть соединяемы между собою, потому что онѣ вовсе не одинаковыя единицы; позднѣйшія формулы Платоновской философіи во многомъ напоминаютъ собою Пиѳагорейскую численную символику; впрочемъ значительная разница между тою и другою изъ предшествующаго нашего изложенія видна сама собою.

Теперь является вопросъ: какимъ образомъ идеи представляются намъ въ ложномъ, извращенномъ видѣ? Какое основаніе имѣетъ чувственный, видимый міръ, который по отношенію къ міру идей есть не что иное какъ обманъ и неправда? Платонъ говоритъ обыкновенно, чувственное *существуетъ* на столько, на сколько оно составляетъ часть идей; а поэтому должно же существовать нѣчто такое, что составляетъ часть идей. Это нѣчто есть матерія, которую въ противоположность къ истинному, себѣ равному, къ идеямъ, Платонъ называетъ *другимъ*. Это другое называетъ онъ *несуществующимъ*,—что по его ученію довольно естественно, потому что если мы отвлечемъ отъ матеріи всѣ идеи, которыя можно представить о ней, какъ-то: идею протяженія, величины, тяжести, цвѣта и пр., то у насъ останется для самой матеріи только чистое понятіе, ничто. Всѣ свойства, дѣлающія какую нибудь вещь этою именно вещью, она получаетъ отъ идей; поэтому матерія сама не имѣетъ никакой опредѣленной формы и содержанія, сущности

ея описать нельзя, нынѣ она является водою, завтра огнемъ, она совершенно равна *пустому пространству*. Въ этомъ то другомъ и представляются идеи нашему воззрѣнію, неспособному къ созерцанію идей чистыхъ, мы видимъ только тѣлесныя отраженія понятій, смѣшанныя изъ «самостоятельнаго» и «другаго», изъ идей и матеріи.

Матерія только очень несовершенно представляетъ дѣйствительно существующее; она даже является противоположностью божественному принципу идей, поэтому каждая вещь не имѣетъ бытія, ей свойственно только стремленіе къ бытію, происхожденіе. Чувственный міръ есть нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ.

Платонъ стремился главнымъ образомъ опредѣлить сущность добра, природа же, происхожденіе ея и образованіе имѣли для него интересъ второстепенный; въ одномъ только Платоновскомъ разговорѣ, именно въ «Тимеѣ» заключаются изслѣдованія, касающіяся чисто физическихъ предметовъ; но и эти предполагаемыя Платономъ объясненія творенія и образованія міра, большею частью, какъ самъ онъ говоритъ, суть объясненія образныя и миѳическія, во многомъ заимствованныя у Пиѳагорейцевъ,—и между тѣмъ какъ другіе отдѣлы Платоновской философіи представляютъ собою совершенно связную и логически развивающуюся систему, физика нашего философа содержитъ въ себѣ множество произвольныхъ фантазій; обстоятельство это, а также всѣ почти космологическія гипотезы, создаваемыя до Сократовскою философіею, очень хорошо показываютъ недостаточность положительныхъ, точныхъ свѣдѣній, общую всей древности.

Ученіе Платона *о твореніи міра* въ существенныхъ чертахъ можно представить такимъ образомъ. Желая создать міръ въ самомъ совершенномъ видѣ, Богъ зналъ, что разумное всегда лучше и выше неразумнаго. Такъ какъ безъ души ни одна вещь не можетъ имѣть разума, то онъ и заключилъ разумъ міра въ душу, а самую душу въ ея тѣло; поэтому *идея существа живаго* была первообразомъ создаваемаго міра; космосъ есть полное осуществленіе этой идеи; для воспринятія впечатлѣній внѣшняго міра и дѣятельности въ немъ космосъ не имѣетъ никакой нужды въ тѣлесныхъ органахъ, потому что способность дѣйствованія и страданія заключается въ немъ самомъ. Никакая внѣшняя сила не можетъ оказывать на космосъ дѣйствія не только уничтожающаго, но даже и нарушающаго его порядокъ: ничто не можетъ разрушить міръ, кромѣ того, кто сотворилъ его, но и самъ Творецъ никогда не уничтожитъ его, потому что разрушать соединенное свой-

ственно только несовершенному существу. Творецъ образовалъ *міровую душу* прежде, чѣмъ сотворилъ тѣлесные элементы: онъ смѣшалъ тѣлесную и безтѣлесную субстанціи, и эту смѣшанную субстанцію соединилъ съ двумя первыми. Потомъ раздѣлилъ онъ смѣшанную субстанцію на части, по законамъ гармонической системы; изъ этихъ частей образовалъ онъ два круга—небо звѣздъ неподвижныхъ и небо планетъ; послѣднее онъ снова раздробилъ на семь планетныхъ путей, которые имѣютъ тоже значеніе, какъ октава въ музыкѣ. Движеніе неба неподвижныхъ звѣздъ есть движеніе вполнѣ совершенное, потому что оно представляетъ собою кругъ и соотвѣтствуетъ сущности «самостоятельнаго» (идей), между тѣмъ какъ неправильность движенія планетъ зависитъ отъ вліянія на нихъ «другаго», т. е. матеріи.

Оставляя въ сторонѣ миѳическіе элементы Платонова міровоззрѣнія, частностей котораго мы представлять не будемъ, основной взглядъ Платона на сотвореніе міра можно выразить такимъ образомъ: Богъ сообщилъ міру принципъ разумности, *міровую душу*, которая есть *основа порядка* цѣлой природы. Она не можетъ проявлять себя чисто-духовнымъ образомъ, но стоитъ однако выше всего матеріальнаго. Міровая душа есть основаніе сознанія и сама живетъ, какъ существо разумное: она участвуетъ въ мышленіи и производитъ въ отдѣльныхъ душахъ разумъ и науку. Бытіе разумной, міровой души, по ученію Платона открывается главнымъ образомъ въ *математическихъ отношеніяхъ и законахъ*, по которымъ устроенъ міровой порядокъ. Математическіе законы не могутъ быть мыслимы безъ данныхъ чувственнаго опыта,—но въ то же время, по своему содержанію, они стоятъ выше всего чувственнаго, потому что доказываются не опытомъ, а выводами чистой мысли. Они правятъ цѣлымъ міромъ, какъ это можно видѣть изъ изученія путей небесныхъ звѣздъ и гармоническихъ тоновъ.

Вліяніе Пиѳагорейской школы на представленія Платона, касавшіяся физической природы, открывающееся изъ изложеннаго нами ученія его о твореніи міра, замѣтно также и въ его ученіи объ элементахъ; Платонъ также возводитъ всѣ элементы къ правильнымъ тѣламъ, принимая впрочемъ только четыре элемента и считая форму додекаэдра шаромъ и формою цѣлаго міра. Кромѣ того, такъ какъ мертвая матерія казалась Платону чѣмъ-то совершенно неопредѣленнымъ, безкачественнымъ, получающимъ опредѣленное бытіе (опредѣленныя качества) только отъ идей, то онъ и не могъ признавать элементы за что-то постоянное и не-

измѣнное; онъ говорилъ, что одинъ элементъ можетъ переходить въ другой, потому именно, что малѣйшія элементарныя частички такъ соединены одна съ другой, что всякая частичка находится въ соприкосновеніи съ другою частичкой, неодинаковою съ нею по формѣ. Эта способность элементовъ переходить изъ одного въ другой *служитъ источникомъ движенія* отдѣльныхъ предметовъ, которое впрочемъ скоро-бы прекратилось,—такъ какъ однородныя частички по самому своему свойству должны находиться въ неподвижномъ состояніи, — если-бы вслѣдствіе круговаго движенія цѣлаго міра элементы не были сжимаемы между собою и маленькія частички воздуха и огня не вдавливались бы въ большія частицы земли и воды. Такое сжатіе элементовъ препятствуетъ образованію пустаго пространства и всякое движеніе можетъ распространяться такимъ образомъ на всѣ близь лежащія частицы и образовывать собою полный кругъ.

Земля—самое древнее тѣло неба звѣздъ неподвижныхъ—находится въ центрѣ міра, и виситъ въ воздухѣ, поддерживаемая собственнымъ равновѣсіемъ и равномѣрнымъ разстояніемъ отъ другихъ небесныхъ тѣлъ. *Звѣзды* образованы изъ огня, онѣ—блестящи и прекрасны и по своей круглой формѣ подобны формѣ цѣлаго міра. Платонъ называетъ ихъ небесными богами или — для отличія отъ единаго Бога, создателя міра—богами *сотворенными*; по природѣ своей хотя онѣ и не безсмертны, но Богъ никогда не можетъ ихъ уничтожить. Особенно страннаго въ томъ, что Платонъ дѣйствительно признавалъ звѣзды за разумныхъ существъ, по своимъ духовнымъ способностямъ, стоящихъ несравненно выше человѣка, мы не найдемъ, если вспомнимъ, что онъ и на весь міръ смотрѣлъ какъ на живое, мыслящее, самосознающее существо, тогда какъ мы видимъ обыкновенно въ природѣ только дѣйствіе разумныхъ законовъ.

Такъ какъ жизненный элементъ сотворенныхъ боговъ есть огонь, то жизнь другихъ смертныхъ существъ должна поддерживаться другими элементами; существа можно раздѣлить на три рода, на существъ живущихъ въ водѣ, въ воздухѣ и на землѣ. Ихъ сотворилъ не самъ Богъ, потому что они были бы тогда, подобно сотвореннымъ богамъ, существами безсмертными; созданіе ихъ поручено было богамъ сотвореннымъ, а самъ Богъ далъ имъ только ту частичку ихъ души, которая должна была оставаться безсмертною. Душа всѣхъ этихъ существъ составлена изъ тѣхъ же элементарныхъ началъ, изъ коихъ состоитъ и міровая душа; элементы первой впрочемъ не такъ чисты, какъ элементы послѣдней.

Сначала души, распредѣленныя поровну, жили на звѣздахъ: онѣ должны были отсюда прежде созерцать міръ и потомъ уже явиться заключенными въ тѣлахъ. Въ первый разъ всѣ онѣ получили равныя тѣла, и сошли въ міръ въ образѣ мужескомъ. Кто, сознавая высоту своей природы, не поддается влеченіямъ чувственнымъ, тотъ снова возвращается къ своему первобытному, блаженному состоянію; если же кто становится рабомъ ихъ, то душа его, послѣ смерти переходитъ въ тѣло женщины; если и въ женскомъ организмѣ душа эта не станетъ выше чувственныхъ побужденій, то послѣ смерти переходитъ она снова въ другой, болѣе несовершенный животный организмъ, и уже только тогда, когда она мало по малу будетъ возвышаться надъ чувственными страстями, она начинаетъ снова переходить въ болѣе и болѣе совершенные организмы.

Въ *Федрѣ*, — изъ котораго мы приведемъ послѣ отрывокъ, чтобы показать какъ писалъ Платонъ, — заключается еще болѣе мистическихъ воззрѣній, чѣмъ въ Тимеѣ, откуда мы заимствовали изложенное нами ученіе Платона. Отличіе ученія Платона о переселеніи душъ, заключающагося въ Федрѣ, отъ ученія, изложеннаго въ Тимеѣ, состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что въ первомъ самый переходъ души въ тѣло представляется уже наказаніемъ для ней. Въ другихъ разговорахъ встрѣчаются мысли Платона о состояніи души, не перешедшей послѣ смерти ни въ какой другой организмъ, о состояніи очищенія, о вѣчномъ наказаніи за неисправимое безбожіе; Платонъ говорилъ, что есть даже такія души, которыя за свое безбожіе осуждены вѣчно, въ томительномъ, безпокойномъ состояніи, летать надъ могилами, въ которыхъ похоронены тѣла ихъ. Чѣмъ больше во всѣхъ этихъ воззрѣніяхъ заключается желанія принаровиться къ господствующимъ религіознымъ представленіямъ и къ народнымъ вѣрованіямъ, тѣмъ труднѣе отыскать въ нихъ собственныя понятія Платона. Но у него самаго во всякомъ случаѣ не было никакихъ твердыхъ научныхъ воззрѣній на отношеніе души къ тѣлу, иначе онъ не сталъ бы прибѣгать при изложеніи своего ученія объ этомъ предметѣ къ поэтическимъ формамъ. Впрочемъ несомнѣнно то, что онъ принималъ предсуществованіе душъ, это видно изъ его ученія *о припоминаніи*, изложеннаго безъ всякихъ миѳическихъ формъ. Платонъ думаетъ, что души получаютъ идеи о мірѣ не посредствомъ воззрѣній на чувственные образы ихъ, а посредствомъ мало по малу пробуждающагося въ нихъ воспоминанія о томъ, что̀ онѣ созерцали раньше; воспоминаніе это пробуждается въ нихъ тогда, когда онѣ

мало по малу начинаютъ приходить въ спокойное состояніе послѣ подавившихъ ихъ совершенно чувственныхъ впечатлѣній, изъ которыхъ онѣ и черпаютъ питье забвенія, подобно тому какъ пьютъ воду этого забвенія изъ Леты души находящіяся въ царствѣ мертвыхъ.

Платонъ самымъ опредѣленнымъ образомъ принимаетъ *безсмертіе души*; ученіе это выражено не только въ поэтической формѣ, какъ это мы видѣли въ ученіи о переселеніи душъ, но онъ приводитъ еще (въ Федонѣ) цѣлый рядъ доказательствъ этого положенія. Вѣроятнымъ доказательствомъ безсмертія души Платонъ признаетъ то уже обстоятельство, что душа, какъ нѣчто гораздо высшее и превосходнѣйшее тѣла, должна и пережить его, и что она, какъ нѣчто невидимое, безтѣлесное, должна стоять поэтому ближе къ Божеству, чѣмъ тѣло, и участвовать съ нимъ въ безсмертіи. Прямое же доказательство безсмертія онъ находитъ въ сущности души. Она не есть, какъ думали Пиѳагорейцы, гармонія только, а должна быть мыслима какъ начало движенія, какъ живая сила. Понятіе жизни заключается въ самомъ понятіи души,—я не могу представить себѣ душу неживущею, слѣдовательно она вѣчно живетъ, безсмертна. Далѣе, каждая вещь можетъ погибнуть только отъ враждебнаго дѣйствія на нее другой вещи, сродной съ нею, а не совершенно ей чуждой. Враждебное дѣйствіе на душу можетъ оказывать одна лишь сродная ей вещь, именно — зло. А зло не можетъ уничтожить души, потому что вслѣдствіе уничтоженія душа стала бы свободна отъ всякаго зла, и зло въ этомъ случаѣ оказало бы не враждебное дѣйствіе,—Ученіе о припоминаніи и предсуществованіи душъ служитъ также для Платона доказательствомъ того, что душа можетъ существовать безъ тѣла, и даетъ основаніе думать, что она не совершенно уничтожается послѣ смерти тѣла. Много и другихъ подобныхъ доказательствъ представляетъ Платонъ, но и эти доказательства, какъ и приведенныя нами, не совсѣмъ убѣдительны, потому что всѣ они предполагаютъ уже доказаннымъ доказываемое, именно: что душа есть нѣчто вѣчно-живущее, есть существо, по самому своему высшему происхожденію, стоящее выше всѣхъ физическихъ законовъ.

Платонъ думалъ также, — что̀ видно изъ многихъ его миѳическихъ изображеній жизни, ожидающей человѣка послѣ смерти,— что будущая участь души опредѣляется тѣмъ, какъ выполнитъ смертный задачу своей жизни. Задача эта состоитъ въ борьбѣ съ чувственностью, помрачающею находящіяся въ душѣ божественныя черты, потому что душа вопреки своей природѣ соединена съ смертнымъ тѣломъ и болѣе или менѣе зависитъ отъ него; она уже не

участвуетъ въ свойственномъ ей круговомъ движеніи, но при постоянно-продолжающемся притокѣ къ ней чувственныхъ предметовъ получаетъ шесть неправильныхъ движеній: взадъ и впередъ, вверхъ и внизъ, направо и налѣво. Такимъ образомъ она очень часто дѣлается рабою чувственныхъ силъ, но можетъ въ тоже время и высвободиться отъ нихъ, потому что она свободна въ выборѣ добродѣтели,—«добродѣтель не имѣетъ властителя, но смотря потому, высоко-ли цѣнимъ мы ее или относимся къ ней съ презрѣніемъ, можемъ мы пріобрѣтать или терять ее,—выборъ тутъ совершенно въ нашей волѣ, Божество ничему не причастно».

За тѣмъ, чтобы понять сущность добродѣтели, нужно прежде уяснить сущность человѣческой души. Но сущность послѣдней, вслѣдствіе заключенія души въ тѣло, совершенно для насъ сокрыта. Платонъ сравниваетъ ее съ богомъ морей Главкономъ, на котораго насѣло столько раковинъ и морскихъ травъ, что совершенно нельзя узнать формы тѣла его. Должно различать двѣ отдѣльныхъ части души: разумную — божественную часть души, и неразумную, происшедшую отъ чувственныхъ элементовъ. Послѣдняя такъ же состоитъ изъ двухъ частей, изъ *воли* и *пожеланій*. Подъ волею Платонъ понимаетъ такую часть души, которая сама хотя и не имѣетъ разума, но способна подчиняться разуму и господствовать надъ пожеланіями, хотя въ то же время можетъ быть и побѣждена пожеланіями и сдѣлаться рабою ихъ. Пожеланія объемлютъ собою совокупность всѣхъ чувственныхъ страстей человѣческихъ, общихъ намъ со всѣми живущими существами. Эти три части души, разумъ, волю и пожеланія, Платонъ считаетъ не просто только душевными *силами*, онъ прямо называетъ ихъ существами самостоятельными, и воля можетъ повиноваться то разуму, то пожеланіямъ, такъ что она подвержена бываетъ вліянію двухъ совершенно различныхъ существъ. Но какимъ образомъ при бытіи въ насъ такихъ различныхъ существъ можетъ оставаться въ нашей душѣ единство самосознанія, на это Платонъ не даетъ никакого положительнаго отвѣта.

Человѣческое тѣло устроено такъ, чтобы оно было соотвѣтствующимъ для души жилищемъ ея. Разумъ живетъ въ головѣ, которая по самой уже круглой формѣ своей представляется самою совершенною частью нашего организма, снабжена всѣми необходимыми для пріобрѣтенія познаній органами чувствъ и менѣе всѣхъ частей нашего тѣла имѣетъ мяса, такъ какъ мясо составляетъ самое сильное препятствіе для пріобрѣтенія знаній. Воля находится въ груди, и особенно въ сердцѣ, ближе къ разуму, за тѣмъ, чтобы онъ могъ

легче управлять ею, но раздѣлена отъ него шеей для того, чтобы тѣлесная часть нашей души не смѣшивалась съ божественною. Пожеланія наконецъ помѣщаются въ животѣ и отдѣляются отъ воли перепонкой, надъ ними должна господствовать руководимая разумомъ воля; для достиженія этой цѣли служитъ особенно печенка, имѣющая своимъ назначеніемъ отражать на себѣ какъ въ зеркалѣ образы мыслей и—то устрашать, то умѣрять пожеланія; во время сна или болѣзни нашего организма она получаетъ даръ прозрѣнія, для того, чтобы и низшія части нашего организма нѣкоторымъ образомъ способны были познавать истину. Селезенка назначена для воспринятія разныхъ нечистотъ, образующихся въ печени, разные изгибы внутренностей нашихъ должны удерживать въ продолженіе долгаго времени въ нашемъ организмѣ пищу за тѣмъ, что бы намъ не нужно было очень часто принимать ее, такъ какъ она мѣшаетъ дѣйствовать божественнымъ стремленіямъ нашего духа. Такимъ образомъ все наше тѣло предопредѣлено служить духу и всѣ его части устроены такъ, чтобы оно могло достигать этой цѣли.

На такихъ антропологическихъ представленіяхъ основывается Платонова *Этика*. Хотя Платонъ и слѣдуетъ ученію Сократа, что добродѣтель есть *одна* только, но это не мѣшаетъ ему считать добродѣтелью правильное отношеніе другъ къ другу трехъ душевныхъ сущностей, и слѣдовательно усвоять каждой изъ нихъ свою собственную добродѣтель. Есть три отдѣльныхъ добродѣтели, нормальныхъ состояній различныхъ частей нашего тѣла, и наконецъ четвертая—какъ результатъ трехъ первыхъ. Добродѣтель разума есть прозрѣніе или *мудрость*, она состоитъ въ правильномъ познаніи цѣли жизни, истиннаго добра, истинной науки, которую и Платонъ подобно Сократу представляетъ въ самой тѣсной связи съ нравственною дѣятельностью. Справедливые поступки тогда только могутъ быть у человѣка, когда воля его обладаетъ свойственною ей добродѣтелью—*мужествомъ*. Мужество состоитъ не столько въ смѣлой борьбѣ съ опасностями, сколько въ воспринятіи и храненіи волею наставленій разума о страшномъ и не страшномъ, т. е. о томъ, чего должно избѣгать и къ чему стремиться, (о добрѣ и злѣ). Мужество избавляетъ разумъ отъ тѣхъ заблужденій, въ которыя могутъ увлечь его чувственныя пожеланія. Добродѣтель третьей части души состоитъ въ безусловномъ подчиненіи ея повелѣніямъ разума, въ *самообладаніи* или *умѣренности* (σωφροσύνη). Если такимъ образомъ всѣ части души дѣйствуютъ сообразно своему назначенію, является четвертая добродѣтель, *спра-*

ведливость (δικαιοσύνη); слово это у Платона имѣетъ гораздо больше значенія, чѣмъ сколько мы обыкновенно соединяемъ съ нимъ: оно означаетъ не только внѣшніе наши поступки, но и совершенную душевную гармонію, которая одна только даетъ намъ возможность жить въ обществѣ съ другими людьми вполнѣ безукоризненно и честно.

Самая высшая, всего болѣе соотвѣтствующая достоинству человѣка добродѣтель есть конечно разумъ, мудрость. Отъ нея только заимствуютъ блескъ свой другія добродѣтели; мужество и самообладаніе, если они имѣютъ предметомъ своимъ—что очень возможно—сохраненіе или достиженіе чувственнаго удовольствія, не имѣютъ никакого нравственнаго достоинства. Способы изученія добродѣтели также очень различны: мудрость достигается посредствомъ обученія и наставленій, мужество и самообладаніе—посредствомъ упражненія и привычки; способность достиженія мудрости есть способность общая всѣмъ людямъ, потому что безсмертная часть души у всѣхъ одинакова, для пріобрѣтенія мужества и умѣренности необходимы извѣстнаго рода физическія наклонности, которыя нуждаются только въ разумномъ развитіи.

Подобно Сократу и Платонъ думаетъ, что ни одинъ человѣкъ не бываетъ злымъ по своей волѣ; никто не дѣлаетъ зла изъ того побужденія, чтобы дѣлать именно зло, послѣдняя цѣль всѣхъ нашихъ поступковъ есть добро, и только недостатокъ разумнаго взгляда на вещи заставляетъ насъ иногда считать зло чѣмъ-то добрымъ и счастіемъ. *Высшее счастіе и добро для Платона имѣютъ тождественное значеніе*; добро есть самая высшая идея, познаніе его составляетъ самую высокую цѣль всѣхъ человѣческихъ стремленій. По слабости своихъ познавательныхъ способностей мы не можемъ представить себѣ добро чѣмъ-то единымъ: какъ чувственные предметы представляются намъ различными, болѣе или менѣе совершенными отраженіями идей, такъ и идея добра является намъ въ образѣ весьма разнообразныхъ частныхъ благъ, то какъ наука и истина, то какъ умѣренность и красота, то какъ добродѣтель. И чувство удовольствія является у Платона добромъ; только разныя чувства удовольствія имѣютъ и весьма различныя достоинства. Ниже всѣхъ то чувство удовольствія, которое постоянно сопровождается неудовольствіемъ и предполагаетъ неудовольствіе, именно чувство удовольствія, состоящее въ удовлетвореніи чувственныхъ пожеланій, которое есть ни что иное, какъ только прекращеніе соединеннаго съ пожеланіями чувства неудовольствія. Это чувство удовольствія Платонъ называетъ удовольствіемъ нечистымъ

или смѣшаннымъ; чистымъ удовольствіемъ называетъ онъ то психическое наслажденіе, которое ощущаемъ мы при созерцаніи прекрасныхъ формъ и цвѣтовъ, при слушаніи гармонической музыки, обоняніи пріятнаго запаха и пр,; потомъ — чувство чести, состоящее въ удовлетвореніи стремленій, ствойственныхъ мужеству; самое высшее и самое продолжительное чувство удовольствія есть наконецъ удовольствіе, ощущаемое разумомъ отъ пріобрѣтенія истиннаго познанія. Всѣ эти удовольствія не составляютъ счастія, они ведутъ только къ счастію, такъ какъ съ одной стороны они необходимы для тѣлеснаго благосостоянія, составляющаго условіе духовнаго развитія, а съ другой — производятъ гармоническое настроеніе въ душѣ. Если же удовольствія не ведутъ къ счастію, тогда они лишены всякаго достоинства, и чѣмъ ниже они по своему содержанію, тѣмъ дальше уклоняютъ душу отъ достиженія блага; самое даже высшее удовольствіе, проницательность, можетъ причинять намъ иногда вредъ. Высшаго счастія, высшаго добра человѣкъ достигнуть не можетъ, онъ не можетъ быть равенъ существу совершенному, а можетъ быть только подобенъ ему; ему дарованы только различныя *блага*, которыя суть только средство, а не цѣль, различнаго достоинства, смотря потому ближе или дальше стоятъ они отъ высшаго блага. Платонъ представляетъ цѣлый порядокъ благъ, доступныхъ человѣку, но этотъ порядокъ весьма не точенъ. Самымъ высшимъ благомъ считаетъ онъ искуство держать себя нормально во всякомъ положеніи жизни, состояніе чистыхъ, нравственныхъ стремленій; потомъ слѣдуетъ, какъ результатъ этого искуства, гармоническое, душевное состояніе, наслажденіе изящнымъ и совершеннымъ, и соединенное съ чувствомъ удовольствія познаніе; затѣмъ перечисляетъ онъ отдѣльныя блага, составляющія гармоническій порядокъ, прежде всего философское познаніе, потомъ науки, неоснованныя на философіи и наконецъ чистое (чуждое всякаго неудовольствія) чувство пріятнаго. Удовольствій нечистыхъ, хотя бы они и способствовали тѣлесному благосостоянію, Платонъ не допускаетъ на скрижали своихъ удовольствій; они являются для него одною только необходимостью. Платонова Этика на столько же далека отъ ученія киренейской школы, считавшей удовольствіе самымъ высшимъ благомъ, на сколько далека она и отъ цинической, полагавшей благо въ одномъ только познаніи, и считавшей чистыя удовольствія, равно какъ и разумную проницательность, частями блага, соединенными самымъ совершеннымъ образомъ въ этомъ высшемъ благѣ, т. е. познаній.

Что составляетъ задачу жизни отдѣльныхъ личностей, то, по

ученію Платона, должно составлять задачу жизни и цѣлаго человѣчества; какія добродѣтели составляютъ обязанность для одного человѣка, такія же составляютъ предметъ дѣятельности и цѣлаго государства; поэтому ученіе Платона *о государствѣ* совершенно основывается на его ученіи о сущности человѣка. Разумную проницательность, мужество, умѣренность Платонъ считалъ тѣми тремя добродѣтелями, обладая которыми человѣкъ достигаетъ совершенной добродѣтели, т. е. справедливости. Эти же самыя добродѣтели должны служить, по его ученію, основаніемъ нормальнаго состоянія, справедливости государственной. Какъ эти три человѣческія добродѣтели считалъ онъ особенными состояніями различныхъ сущностей душевныхъ, такъ же точно каждую изъ этихъ добродѣтелей считалъ онъ обязанностью трехъ различныхъ государственныхъ сословій. Проницательность, по его мнѣнію, была добродѣтелью сословія *правителей*, мужество—добродѣтелью *воиновъ*, умѣренность или самообладаніе—*людей занимающихся разными ремеслами.* Правитель государства всегда долженъ быть одинъ, потому что никогда нельзя найти много людей, одинаково мудрыхъ въ дѣлѣ управленія, одинъ мудрый правитель всегда способенъ править государствомъ безъ помощи другихъ. Но правленіе не должно переходить по наслѣдству, по праву рожденія; правителемъ государства долженъ быть самый мудрый гражданинъ, получившій истинно-философское образованіе; если гдѣ-нибудь найдется много такихъ людей, тогда ихъ можно дѣлать правителями попеременно; тогда только, по мнѣнію Платона, государственная жизнь можетъ итти впередъ быстрыми шагами, когда философы сдѣлаются правителями, или правители будутъ отличными философами. На сословіи воиновъ лежитъ обязанность защищать государство, они не только должны охранять его отъ внѣшнихъ опасностей, но и спасать отъ всѣхъ внутреннихъ возмущеній. Изъ людей самыхъ старшихъ возрастомъ и мудрѣйшихъ въ сословіи воиновъ должны быть выбираемы начальники, самое воспитаніе дѣтей воиновъ должно приготовлять ихъ къ будущему званію. Сословія правителей и воиновъ не должны заботиться о пріобрѣтеніи имуществъ; забота о средствахъ и содержаніи всѣхъ гражданъ должна быть дѣломъ третьяго сословія — сословія людей, занимающихся ремеслами. Въ управленіи государствомъ они не должны принимать никакого участія; самая высшая ихъ добродѣтель состоитъ въ безусловномъ повиновеніи. Это третье сословіе, самую многочисленную массу народа, Платонъ, какъ и слѣдовало ожидать отъ его аристократическаго характера, считалъ такъ маловажною, такъ ничтожною, что не хотѣлъ даже га-

рантировать ихъ отношеній къ государству какими-нибудь законами, и хотя воспитаніе дѣтей признавалъ онъ самою высшею задачею государства, но всѣ его правила о воспитаніи относятся только къ дѣтямъ военнаго сословія.

Въ Республикѣ Платона очень рельефно и опредѣленно выступаетъ контрастъ между новою и древнею государственною жизнію. Мы привыкли смотрѣть на государство, какъ на учрежденіе, имѣющее цѣлью охранять права личности, а по древне греческимъ понятіямъ личность не имѣла никакихъ правъ по отношенію къ государству, и была только служебнымъ членомъ государства; по нашимъ воззрѣніямъ государство существуетъ для личности, а по старымъ греческимъ понятіямъ личность существовала для государства.

Такое-то совершенно противоположное нашимъ понятіямъ воззрѣніе на государство и было причиною того, что Платонъ строилъ въ своемъ идеальномъ государствѣ множество учрежденій, кажущихся намъ весьма жестокими. Такъ напр. онъ совершенно уничтожалъ всѣ семейныя узы. Жены, по его ученію, должны быть общею собственностью цѣлаго государства, время рожденія дѣтей опредѣлялъ онъ закономъ и самихъ дѣтей считалъ собственностью государства, воспитаніе которыхъ должно было совершаться на общій счетъ. Дѣтей съ органическими недостатками и слабаго сложенія Платонъ приказываетъ убивать, такъ какъ они не могутъ принести никакой пользы государству, потому же самому запрещаетъ онъ заботиться о больныхъ. Онъ заходитъ даже такъ далеко, что признаетъ хорошимъ и полезнымъ для блага государства дѣломъ прибѣгать къ разнаго рода обольщеніямъ и благонамѣреннымъ обманамъ съ цѣлью держать въ повиновеніи гражданъ. Самыя правила, предлагаемыя имъ касательно воспитанія дѣтей, — какъ сказали мы уже прежде, — относятся только къ дѣтямъ военнаго сословія и имѣютъ цѣлью дать воспитаніе чисто государственное. Платонъ дѣлаетъ различіе между воспитаніемъ тѣлеснымъ и духовнымъ, къ первому относитъ онъ гимнастику, а ко второму музыку (т. е. совокупность всего, что составляетъ искусство музъ). Тѣлесныя упражненія должны развивать нашъ организмъ и дѣлать его способнымъ къ выполненію духовныхъ потребностей; занятіе искусствами и науками должно предохранять насъ отъ жестокости и дикихъ инстинктовъ, развитію которыхъ очень много способствуютъ одностороннее занятіе тѣлесными упражненіями. Впрочемъ искусства всего болѣе могутъ довести насъ до изнѣженности и роскоши; поэтому Платонъ вполнѣ отдаетъ ихъ подъ надзоръ государства и такъ сокращаетъ

занятіе ими, что съ разу видно, какое второстепенное значеніе придавалъ онъ искуствамъ; въ музыкѣ (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова) онъ запрещаетъ употреблять всякіе нѣжные тоны, въ поэзіи запрещаетъ заниматься эпическими и драматическими сочиненіями, такъ какъ всѣ эти виды стихотворнаго искуства суть только подражаніе дѣйствительной жизни и легко могутъ извратить въ человѣкѣ естественныя чувства и пробудить ненормальныя страсти; занятія поэзіею лирическою онъ допускаетъ на томъ основаніи, что она славитъ боговъ и героевъ. Занятіе гимнастикой и музыкой, соединенное съ наукой о добрѣ и злѣ, занятіе впрочемъ только чисто эмпирическое, безъ всякихъ философскихъ выводовъ и размышленій, Платонъ предоставляетъ всему сословію воиновъ. Тѣ изъ нихъ, которые окажутся способными по своимъ дарованіямъ къ высшему образованію, должны получать философское воспитаніе, составляющее принадлежность правителей. Они должны заниматься преимущественно математическими науками, астрономіей и теоріей музыки; по достиженіи ими двадцати лѣтъ, Платонъ предписываетъ наблюдать, способны ли они привести въ одно цѣлое разныя частныя науки и вообще могутъ ли получить высшее, философское образованіе. Занятіе философіей должно начинаться съ тридцати лѣтъ и продолжаться до пятидесятаго года; только тогда получившій философское образованіе можетъ быть правителемъ государства. Дѣло правителя руководить воспитаніемъ юношества и это воспитаніе есть самое важное дѣло для государства, потому что только человѣкъ съ философскимъ образованіемъ можетъ основательно различать добро отъ зла и только умѣнье правителей знать, въ чемъ состоитъ добро и въ чемъ зло, служитъ гарантіею государственнаго благосостоянія; но въ этомъ государственномъ благосостояніи исчезаетъ счастіе отдѣльныхъ личностей; идеаломъ мудреца, по мнѣнію Платона, должно быть не благо частнаго человѣка или какого-нибудь одного сословія, а государственная справедливость.

Относительно Платоновой республики, основныя черты которой мы представили, очень распространенъ взглядъ будто-бы самъ Платонъ считалъ ее идеальнымъ государствомъ, никогда не могущимъ осуществиться въ практической жизни. Такой взглядъ основывается на приписываемомъ Платону сочиненіи «о законахъ»; въ этомъ сочиненіи образцомъ государственнаго устройства представляется государство болѣе приближающееся къ существующимъ порядкамъ, составляющее смѣсь демократическихъ и монархическихъ учрежденіи; хотя въ основныхъ чертахъ оно имѣетъ много сходнаго съ республикой, но въ существенныхъ пунктахъ (напр. относительно

философскаго образованія правителей) представляетъ совершенное уклоненіе отъ возрѣній Платона, изложенныхъ въ его республикѣ, и развиваемое въ книгѣ «о законахъ» ученіе о государствѣ не имѣетъ уже никакой тѣсной связи съ началами антропологическими. Если сочиненіе о законахъ дѣйствительно принадлежитъ Платону, а не написано какимъ-нибудь его ученикомъ, то все-таки время написанія его относится къ послѣднимъ годамъ жизни нашего философа и носитъ на себѣ признаки упадка его мысли; но что Платонъ дѣйствительно считалъ начала, на которыхъ строилъ онъ свое государство, приложимыми къ жизни, это видно изъ того, что онъ постоянно имѣлъ въ виду слабости человѣческой природы, которая, достигши совершенства, не нуждается ни въ какихъ законахъ, и изъ прямыхъ его словъ, что всѣ учрежденія,— аристократія, олигархія, демократія и тираннія собственно не составляютъ государственнаго устройства, а суть только различные способы управленія государствомъ.

Намъ остается теперь бросить взглядъ на отношеніе Платоновской философіи *къ религіи*. Не разъ сравнивали ее съ христіанствомъ и съ особенною ревностью силились найти въ философіи Платона начала христіанства. Но если мы обратимъ вниманіе на самый главный предметъ сравненія между платонизмомъ и христіанствомъ, на ученіе о *личномъ Богѣ*, то увидимъ, что въ системѣ платоновской философіи личный Богъ не имѣетъ мѣста. Хотя Платонъ и говоритъ много разъ о Богѣ, образователѣ міра, но не даетъ нигдѣ объясненій того, какъ этотъ Богъ относится къ основѣ всего сущаго, къ идеямъ. Идеи у Платона суть самостоятельныя, не созданныя, собственною силою отъ вѣчности существующія субстанціи; что же такое теперь Богъ? Производителемъ идей онъ быть не можетъ, и онъ самъ не есть произведеніе идей; онъ существуетъ вмѣстѣ съ существованіемъ идей, отражая ихъ въ мірѣ чувственныхъ явленій. Платоновъ Богъ есть ничто иное, какъ только начало движенія, онъ занимаетъ во вселенной такое же мѣсто, какое духъ Анаксагора, онъ управляетъ только событіями міра, а не есть творецъ его. Нельзя сказать и того, чтобы Платонъ отвергалъ бытіе личнаго Бога: онъ не считалъ его бытія несомнѣнною философскою истиною, равнымъ образомъ какъ не опровергалъ онъ и вѣрованій въ греческихъ народныхъ боговъ, а смотрѣлъ на эти вѣрованія какъ на что-то находящееся внѣ области истиннаго знанія. Нельзя отрицать и того, что Платоновская философія имѣетъ характеръ религіозный; религіозность ея проявляется въ положительно-нравственномъ направленіи. Высшая идея этой философіи

есть идея добра, стремленіе къ познанію добра; задача жизни человѣка, все, что дѣлается человѣкомъ, имѣетъ значеніе и достоинство тогда только, когда дѣла его имѣютъ цѣлью осуществленіе этого добра. Это стремленіе къ добру, къ чистой, духовной красотѣ состоитъ въ непрестанной, усиленной борьбѣ съ низшими чувственными элементами; «велика и необыкновенна борьба—въ рѣшимости быть добрымъ или злымъ, и не изъ-за чести, не изъ-за денегъ, не уклоняться отъ стремленій къ добродѣтели». Но велика и награда за добродѣтель. Конечно, что можетъ дать намъ великаго такое короткое время, какъ жизнь человѣческая? Ничего почти. Но безсмертное существо должно стремиться къ добродѣтели не въ продолженіе только короткаго времени настоящей жизни, безсмертная душа наша должна питать въ себѣ это стремленіе въ продолженіе всего своего бытія, и послѣ смерти, когда она станетъ свободною отъ узъ тѣлесныхъ, праведный будетъ вести блаженную жизнь вмѣстѣ съ богами, въ созерцаніи чистой истины: не только на землѣ правда составляетъ высшее благо для человѣка, ее ждетъ и высшая награда за побѣду надъ неправдой.

Соединимъ теперь вмѣстѣ существенныя черты Платоновской философіи. Истинное и постоянное въ чувственныхъ явленіяхъ— однѣ лишь идеи, онѣ существуютъ не только въ нашей мысли, но составляютъ основу всего сущаго, онѣ—самостоятельныя духовныя субстанціи, созерцаемыя духовными очами. Предметы чувственнаго міра суть отобразы идей въ несуществующемъ, неистинномъ, въ матеріи. Образованіе, перемѣны и храненіе міра есть дѣло правящаго всѣмъ и руководствующаго начала — міровой души, которая есть смѣшеніе духовнаго съ чувственнымъ, совокупность математическихъ законовъ. Подобно міровой душѣ и человѣческая душа представляетъ собою смѣсь безсмертнаго съ смертнымъ. Безсмертное въ ней—разумъ, смертное—воля и пожеланія. Добродѣтель человѣка состоитъ въ совершенномъ господствѣ разума надъ волей и пожеланіями; по самой сущности своей разумъ стремится къ познанію идей, и прежде всего—самой высшей идеи, идеи добра; познаніе это есть то же самое, что вполнѣ нравственная дѣятельность. Какъ до настоящаго своего бытія въ тѣлѣ душа существовала, такъ и послѣ смерти будетъ продолжать она свое существованіе въ состояніи, соотвѣтствующемъ ея нравственной дѣятельности въ этой жизни. Что составляетъ задачу жизни отдѣльной личности, то же самое есть задача жизни и цѣлаго государства, которое должно въ самой высшей степени осуществить идею справедливости, что возможно тогда только, когда личность безусловно подчинитъ себя и

всѣ свои стремленія волѣ цѣлаго счастія; только для общаго посредствомъ такого подчиненія и можетъ быть достигнута великая цѣль—осуществленіе добра въ человѣческой жизни.

Платоновская философія представляетъ собою совокупность содержанія всѣхъ предшествующихъ философій; въ нее вошли существенные элементы ученія школъ пиѳагорейской, элеатской и гераклитовой; всѣ эти элементы она соединила въ одно цѣлое, основною идеею этого цѣлаго было Сократово начало, что высшимъ стремленіемъ человѣка должно быть стремленіе къ познанію добра. Платоновская философія не есть въ то же время, подобно сократовской, одностороннее изслѣдованіе о добрѣ; познаніе добра она считаетъ своею высшею цѣлью, которой должно быть подчинено всякое другое знаніе. Поэтому весьма справедливо можно дать платонизму названіе *этической философіи.*

Какъ образецъ платоновскаго изложенія приведемъ отрывокъ изъ Федра, и именно рѣчь Платона о состояніи души до земной жизни и о такъ называемой платонической любви. Въ этой рѣчи сущность божественной и человѣческой души сравнивается съ колесницей, которую везутъ крылатые кони. Кони боговъ одинаково благородной породы, а кони людей одни такой же породы, какъ и кони боговъ, между тѣмъ какъ другіе низшей породы и съ норовомъ, такъ что возницѣ очень трудно управлять ими и слѣдовать за богами.

«Прежде всѣхъ шествуетъ великій властитель неба — Зевсъ, на своей крылатой колесницѣ, всѣмъ управляющій и о всемъ промышляющій; за нимъ слѣдуетъ толпа боговъ и демоновъ, раздѣленная на одинадцать группъ; только Гестія одна остается въ домѣ боговъ. Впереди ихъ, какъ предводители, идутъ боги, принадлежащіе къ числу двѣнадцати, въ порядкѣ, назначенномъ каждому. Чудное зрѣлище представляетъ собою это шествіе боговъ по небесному пространству, управляющихъ своими колесницами и дѣлающихъ что кому угодно. Каждый идетъ, куда хочетъ и куда можетъ, ибо зависть чужда сонму боговъ. Когда они отправляются на какое-нибудь празднество или пиръ, тогда восходятъ они на небо прямымъ и крутымъ путемъ; колесницы боговъ везутся одинаковыми, равнобѣгущими конями; колесницы же другихъ безсмертныхъ существъ едва успѣваютъ слѣдовать за ними. Конь низшей породы устремляется на землю и бѣжитъ внизъ, чуть только возница опускаетъ свои возжи—почему и начинается жаркая борьба и смятеніе между душами. Безсмертные боги, взошедши даже на вершину неба, устремляются дальше и твердо стоятъ на сводѣ небесномъ. Пребывая на сводѣ небесномъ, они мчатся выше и созерцаютъ то, что есть внѣ неба. Пространство вышенебесное не воспѣлъ ни одинъ поэтъ и не прославилъ достойно его величія; — я же намѣревался сказать истину, дерзаю думать, что описаніе мое будетъ совершенно вѣрно,—это пространство не имѣетъ цвѣта, формы и матеріи, оно истинно живущее существо, его созерцаетъ только чистый духъ, вождь душъ; его окружаетъ все то, что составляетъ предметъ истинной науки. Такъ какъ божественный духъ

живетъ чистымъ разумомъ и наукою, и всякая душа способна участвовать въ этой жизни чистаго духа, то души утѣшаются тамъ радостью созерцанія истинно-сущаго, питаются созерцаніемъ истины и радостною надеждою, что и онѣ вслѣдствіе оборота круга достигнутъ этихъ мѣстъ. Въ этомъ оборотѣ онѣ увидятъ правду, умѣренность и науку, не ту науку, которая имѣетъ начало и дѣлится на множество отдѣльныхъ сферъ знанія, науку доступную намъ, но науку объ истинно-сущемъ. Душа видитъ тамъ истинно-сущее, составляющее основу всего видимаго; насладившись созерцаніемъ сущаго, она снова спускается во внутрь неба и возвращается домой. Пришедши домой, возница отводитъ коней къ яслямъ, даетъ имъ амброзію и поитъ нектаромъ. Таковъ образъ жизни боговъ. Изъ числа другихъ душъ одна, болѣе всѣхъ успѣвшая слѣдовать за богами, глава вождей, поднялась къ вышенебесному пространству и совершила оборотъ, но ее утомило управленіе конями и она едва была въ состояніи созерцать сущее: другая то поднималась вверхъ, то падала внизъ, и когда кони такъ упрямились, она одно успѣла видѣть, а другое пронеслось мимо очей ея: наконецъ, всѣ другія души хотя и силились подняться вверхъ и слѣдовать за богами, но силъ у нихъ не стало и онѣ полетѣли внизъ, толкая другъ друга и поражая одна другую, такъ какъ всякая старалась взлетѣть выше другой. Онѣ кричали, спорили и бились до поту; многія раненыя потеряли свои крылья отъ нерадѣнья возницы, и послѣ долгихъ усилій возвратились назадъ, не увидавши сущаго и довольствуясь только созерцаніемъ видимаго, слѣдствіемъ чего было пламенное желаніе — видѣть хотя часть истины. На небесныхъ лугахъ богатая паства для самыхъ благородныхъ стремленій душевныхъ, такое обиліе небесной пищи дало новую силу душамъ летящимъ, и онѣ снова поднялись кверху, выполняя законъ Адрастеи, гласящей: душа, сопровождающая боговъ, если увидитъ чистую истину, спасается отъ опасностей во время полета, и если успѣетъ вполнѣ совершить его, остается на вѣки неприкосновенна. Когда же душа, потерявши силу слѣдовать за богами, не видитъ истины, и подвергшись несчастью, отдавшись слабости и забвенью, не можетъ летѣть вверхъ, она теряетъ свои крылья и падаетъ на землю, и при первомъ своемъ рожденіи уже не входитъ въ животное тѣло. Душа же, успѣвшая созерцать сущее, входитъ въ тѣло мужа, который бываетъ другомъ мудрости, красоты, музъ и любви; другая—въ тѣло царя, законно-поставленнаго, или въ воина, побѣдоноснаго и надъ всѣми властвующаго, третья—въ тѣло мужа государственнаго или умѣющаго управлять своимъ хозяйствомъ и своими ремеслами; четвертая—въ тѣло человѣка, приверженнаго къ гимнастическимъ упражненіямъ или занимающагося искусствомъ врачеванія; пятая—въ тѣло человѣка, обладающаго даромъ прозрѣнія и посвященнаго въ тайны жизни; шестая—въ тѣло поэта; седьмая—землемѣра или ремесленника; осьмая—софиста или льстеца народнаго; девятая — тирана. Изъ нихъ — честно и свято живущія получаютъ послѣ лучшій жребій, души же, ведущія жизнь нечестную, подпадаютъ худшей участи. Туда, откуда приходитъ душа, возвращается она не ранѣе 10,000 лѣтъ (прежде этого времени она не можетъ имѣть крыльевъ), исключая только тѣхъ душъ, которыя занимаются философіей или отдаются любви философской. Эти души могутъ возвращаться къ прежнему своему жилищу и послѣ трех-тысячелѣтняго періода, если онѣ выбирали для себя три раза одну и ту же жизнь, и онѣ получаютъ крылья черезъ 3,000 лѣтъ. Другія же души, совершивши срокъ первой своей жизни, являются на судъ боговъ; по произнесеніи суда надъ ними, однѣ идутъ въ подземные міры и терпятъ тамъ наказанье за дѣла свои, другія—освобожденныя отъ мученій ада, летятъ на небо, гдѣ имъ дается награда, сообразная ихъ жизни, какую вели онѣ, будучи въ человѣческомъ образѣ. По прошествіи тысячи лѣтъ, тѣ и другія души могутъ снова выбирать себѣ вторую жизнь, каждая выбираетъ ее по собственной

волѣ; теперь человѣческая душа можетъ перейти и въ тѣло животнаго, а та, которая прежде жила въ тѣлѣ человѣка и потомъ перешла въ тѣло животнаго, можетъ снова изъ животнаго перейти въ человѣка. Но человѣческой формы не можетъ принять на себя ни одна душа, никогда не созерцавшая истины; у человѣка должны быть идеи всего существующаго, объединяющія собою всѣ разнообразныя впечатлѣнія, получаемыя имъ отъ чувственныхъ предметовъ. А эта сила, объединяющая собою чувственныя впечатлѣнія, есть воспоминаніе о томъ, что душа прежде созерцала, слѣдуя за богами въ ихъ торжественномъ шествіи, когда она, устремивъ взоръ свой на главу сущаго, смотрѣла на то, что представляетъ теперь ей дѣйствительность. Душа философа, поэтому, прежде всѣхъ получаетъ свои крылья; созерцая чувственныя вещи, она воспоминаетъ о томъ, созерцаніе чего дѣлаетъ Бога Богомъ. Только тотъ человѣкъ, который отдается всѣмъ сердцемъ своимъ этимъ воспоминаніямъ и стремится къ истинному освященію, можетъ быть совершеннымъ въ истинѣ. Но чуждаясь стремленій человѣческихъ и живя однимъ божественнымъ, онъ становится чуждъ людямъ и дѣлается въ глазахъ ихъ изступленнымъ; толпа не можетъ уразумѣть того, что душа его полна божественныхъ вдохновеній. Теперь дошли мы до разсужденія о томъ четвертомъ видѣ безумія, которому подвергается душа смертнаго, воспоминающаго, при созерцаніи земной красоты, о красотѣ истинной; снова получая свои крылья, силится она подняться вверхъ, но не будучи въ состояніи сдѣлать этого, смотритъ только на небо, подобно птицѣ, не обращая вниманія на земные предметы; такое состояніе есть состояніе самаго высокаго одушевленія и имѣетъ свое начало въ божественномъ созерцаніи; до него можетъ достигать и тотъ, кто созерцалъ божественное, и тотъ, кто участвовалъ только въ этомъ созерцаніи; исполненный такого безумія и любви къ изящному называется человѣкомъ обладающимъ любовью. Душа каждаго человѣка, какъ сказали мы, по самой природѣ своей необходимо участвовала въ созерцаніи истинно-сущаго (иначе она не могла бы и войти въ тѣло человѣка), но не легко всякой душѣ, при созерцаніи земныхъ предметовъ, воспоминать о небесныхъ, не легко дается такое воспоминаніе, какъ тѣмъ душамъ, которыя видѣли небесное въ теченіи только очень короткаго времени, такъ и тѣмъ, которыя, упавши съ неба, подверглись злой участи и унизились отъ вліянія окружающей ихъ обстановки до неправды и забыли о созерцаніи святаго. Не много есть такихъ душъ, въ которыхъ сильно воспоминаніе о божественномъ, когда имъ случится видѣть отобразъ красоты божественной, тогда приходятъ онѣ въ изступленіе и перестаютъ владѣть самими собою; что дѣлается съ ними, онѣ сами того не знаютъ, потому что созерцаніе ихъ было непродолжительно. Земные отобразы правды, умѣренности и другихъ благъ душевныхъ не имѣютъ сильнаго блеска, только съ большимъ трудомъ и въ тусклыхъ образахъ догадывается душа, видѣвшая самые образы, объ истинной ихъ сущности. Красота тогда казалась намъ блестящею, когда мы наслаждались блаженнѣйшимъ созерцаніемъ чуднаго зрѣлища съ Зевсомъ и другими богами и были посвящены въ тайны, по истинѣ блаженнѣйшія, когда радовались, будучи чужды всякаго зла, ждавшаго насъ въ будущемъ, созерцаніемъ совершеннаго, неизмѣннаго, блаженнаго во всемъ его блескѣ и чистотѣ, когда мы не были еще заключены въ это тѣло, которое зовемъ мы своимъ, и въ которомъ живетъ душа наша, какъ живой зародышъ въ раковинѣ. Простите меня за эти долгія рѣчи о воспоминаніи, вызванныя стремленіемъ къ первобытному блаженному состоянію, которыя такъ долго говорилъ я вамъ. Красота блистала тогда, являясь въ разныхъ формахъ, и здѣсь мы можемъ видѣть ее, если встрѣчается она намъ, посредствомъ самаго высшаго нашего чувственнаго органа. Глазъ нашъ есть самое лучшее орудіе для чувственныхъ воспріятій; только мудрости онъ не можетъ созерцать; потому что если

*

бы мудрость явилась нашимъ глазамъ во всемъ ея блескѣ, то у насъ родилась бы слишкомъ сильная любовь къ ней; то же было бы и со всѣмъ тѣмъ, что достойно любви. Только одна красота вполнѣ доступна намъ, такъ что она является намъ во всемъ ея привлекательномъ блескѣ. Тотъ же, въ комъ не живетъ воспоминаніе о божественномъ или помрачено это воспоминаніе, не имѣетъ влеченія къ самой красотѣ, если и видитъ онъ ее; безъ благоговѣнія подходитъ онъ къ ней; и не боится стыда взирать на нее, волнуясь дикими страстями и низкими чувственными пожеланіями. А тотъ, кто полонъ божественнаго посвященія и прежде часто созерцалъ ее, встрѣчая богоподобное лице или тѣлесную форму, осуществляющую собою идеалъ красоты, приходитъ въ восторгъ, и страхъ объемлетъ его такъ же точно, какъ и при первомъ созерцаніи божественнаго; онъ преклоняется предъ ними, взираетъ на нихъ какъ на божество, не боится совершенно стать безумнымъ и пожертвовать собою предмету любимому, словно какъ самому богу. При взглядѣ на красоту, дрожь пробѣгаетъ у него по всему тѣлу съ необыкновенной силой. Воспринимая своими глазами являющуюся ему красоту, онъ чувствуетъ потомъ жаръ въ груди своей, и крылья души его снова выростаютъ. Тогда растопляется вещество, сковывавшее крылья его и мѣшавшее летать имъ, онѣ снова расправляются и душа летитъ на нихъ, потому что она прежде имѣла крылья.— Каждый, не вполнѣ развращенный человѣкъ, стремится по мѣрѣ силъ своихъ подражать богу, въ торжественномъ шествіи котораго онъ участвовалъ когда-то, поэтому онъ избираетъ себѣ любимое лице какое-нибудь и, почитая его за бога, преклоняется предъ нимъ съ благоговѣніемъ, какъ передъ святымъ образомъ. Стараясь узнать природу своего бога, онъ самъ совершенствуется, потому что всегда принужденъ созерцать бога, и удерживая его въ своемъ воспоминаніи, онъ самъ проникается божественными дѣйствіями и стремленіями, насколько возможно человѣку заимствовать что-нибудь отъ бога, и такъ какъ онъ божественное придаетъ любимому существу, то онъ привязывается къ нему еще болѣе. Тѣ же, которые, подобно Вакханкамъ, черпаютъ божественное отъ Зевса, вливаютъ его въ души своихъ возлюбленныхъ и дѣлаютъ ихъ подобными своему богу, насколько это возможно.

4. Древняя Академія.

Слава Платона, еще при жизни философа распространившаяся во всемъ тогдашнемъ образованномъ мірѣ, привлекла къ нему со всѣхъ сторонъ безчисленныхъ учениковъ; однакожь между ними нашелся только одинъ, который, обладая такимъ же умомъ, какъ и его великій учитель, самостоятельно развилъ его ученіе, — это былъ Аристотель. То, что прибавили къ ученію Платона остальные ученики, было или неважно, или даже шагомъ назадъ къ ученію прежнихъ философовъ. Но однакожь званіе наставника въ Академіи Платонъ при смерти передалъ не тому, кто имѣлъ полное право занять это мѣсто, оставшееся свободнымъ послѣ великаго учителя, и именно потому, что Аристотель, еще при жизни Платона, значительно расходился съ нимъ во взглядахъ, а въ послѣдніе годы даже причинилъ ему много огорченій своею оппозиціею; преемни-

комъ Платона сдѣлался его племянникъ, Спевзиппъ изъ Аѳинъ, который однако спустя восемь лѣтъ умеръ послѣ продолжительной болѣзни (339 до р. Хр.). Спевзиппъ славился обширною ученостью; сочиненія его, вѣроятно, очень высоко цѣнились, потому что Аристотель купилъ ихъ за очень дорогую цѣну.

Спевзиппъ, главнымъ образомъ, заботился о соединеніи всѣхъ наукъ въ одно цѣлое, потому что знаніе всѣхъ вещей онъ считалъ необходимымъ для истиннаго философа, который, по его мнѣнію, обязанъ былъ знать отличительные признаки всѣхъ вещей. Въ этомъ смыслѣ, онъ написалъ большое сочиненіе въ 10 книгахъ, имѣвшее цѣлью указать сходное во всѣхъ извѣстныхъ предметахъ міра.

Ученіе Спевзиппа мало разнится отъ ученія Платона. Онъ училъ, что не чувственное воззрѣніе, а одно умственное знаніе приводитъ къ истинѣ, но признавалъ также и воспріятіе, которое можетъ быть поставлено на одну ступень съ наукою, именно *научное ощущеніе*, чисто разумный актъ зрѣнія, который онъ считалъ особеннымъ искусствомъ. Потомъ, онъ съ особенною любовью развивалъ пиѳагорейское ученіе о числахъ, которое и у Платона въ послѣдніе годы жизни заняло мѣсто ученія объ идеяхъ (но Платоновы идеальныя числа, какъ не соединимыя единицы, срав. стр. 66, не были тождественны съ пиѳагорейскими), и утверждалъ, подобно Платону же, что *одно* нужно считать основаніемъ всякаго бытія, но что его нельзя понимать какъ добро, а только какъ содержащее въ себѣ зародышъ добра. Добро представляется Спевзиппу только происходящимъ, а не готовымъ уже началомъ всякаго бытія; оно, по его ученію, соотвѣтствуетъ природѣ *однаго*, между тѣмъ какъ зло относится къ множеству. Равнымъ образомъ, Спевзиппъ прямо говоритъ, что добро нельзя отождествлять ни съ божествомъ, ни съ наслажденіемъ. Вѣроятно, что въ *одномъ*, по ученію Спевзиппа, заключались различныя начала, потому что ему приписываютъ принятіе различныхъ основаній для чиселъ, величинъ, душъ. Развивалъ ли онъ и какимъ образомъ развивалъ эти начала изъ природы *однаго*, объ этомъ нельзя сказать ничего положительнаго. Наконецъ, Платоново «другое», матерію, Спевзиппъ считалъ за множество, прямо противоположное *одному*, и изъ двухъ основныхъ принциповъ, одного и многаго, старался изъяснить всѣ вещи. Объясненіе это, равно какъ и все почти ученіе этого философа, очень темно и безсвязно; по большей части оно сходится съ ученіемъ пиѳагорейца Филолая и теряется въ безплодной игрѣ мистическихъ численныхъ формулъ.

Учительское мѣсто въ Академіи послѣ Спевзиппа досталось

Ксенократу, занимавшему его въ теченіи 25 лѣтъ. Ксенократъ пользовался заслуженнымъ уваженіемъ за свой серьезный, безукоризненно нравственный характеръ, а его свѣтлый и самостоятельный умъ замѣтилъ уже Платонъ. Онъ былъ весьма плодовитый писатель; намъ же извѣстны почти только однѣ названія его безчисленныхъ произведеній, равно и отъ другихъ писателей мы весьма мало знаемъ объ его ученіи. У него мы въ первый разъ видимъ раздѣленіе философіи по принципамъ на три части: логику, физику и этику—дѣленіе, которое съ этихъ поръ вошло въ употребленіе и съ которымъ начинается систематическое, связное развитіе мыслей, вмѣсто отдѣльныхъ изслѣдованій Платона. Ксенократъ превзошелъ даже Спевзиппа въ наводненіи философскихъ изслѣдованій математическими формулами, такъ что его ученіе часто, больше чѣмъ ученіе его предшественника, кажется безплодною игрою чиселъ.

Началами бытія у Ксенократа принимаются единство и двойство, нечетное и четное числа; онѣ—божество, по его ученію, и такъ, что единство—мужеское божество, управляющее движеніемъ звѣзднаго неба, а двойство—мать боговъ, царица подвижныхъ планетъ и душа всего измѣняющагося земнаго міра. По другимъ свидѣтельствамъ, то и другое начало бытія онъ различаетъ какъ верховнаго и низшаго Зевса. Божественная сила міровой души проявляется различнымъ образомъ; совершеннѣйшимъ образомъ она выразилась въ богахъ Олимпа, менѣе совершенно въ демонахъ, обитающихъ въ стихіяхъ, и въ самой большей зависимости отъ земной матеріи — въ душахъ людей. Слѣд. Ксенократъ признаетъ нѣчто среднее между богами и людьми, именно демоническое, и объясняетъ, что эти три различныя опредѣленія сущаго относятся между собою какъ равносторонніе, равнобедренные и неравносторонніе треугольники. Столько же произвольно и нелѣпо и другое положеніе о существованіи *недѣлимой линіи*, которымъ Ксенократъ хотѣлъ опровергнуть сомнѣніе элеатовъ, утверждавшихъ, что линія, при безпрерывно продолжаемомъ дѣленіи, обратится наконецъ въ ничто, и для котораго онъ думалъ найдти поддержку въ Платоновомъ соединеніи правильныхъ элементарныхъ тѣлъ изъ треугольниковъ; равнымъ образомъ и его опредѣленіе души, по которому она есть *само себя движущее число*—небольше, какъ соединеніе пиѳагорейскаго ученія, что душа есть число, съ платоновскимъ, что она есть само себя движущее существо.

Объ этикѣ Ксенократа мы мало знаемъ. Отъ платоновой она различается тѣмъ, что счастіе видитъ не въ одной добродѣтели, а

считаетъ еще необходимымъ для этого болѣе или менѣе благопріятныя внѣшнія обстоятельства и споспѣшествующія имъ силы; поэтому, кто хочетъ быть счастливымъ, тотъ долженъ быть уменъ не только теоретически, но и практически. При томъ характерѣ, какой былъ у Ксенократа, совершенно естественно въ его философіи такой строгій нравственный взглядъ.

Изъ остальныхъ учениковъ Платона особенно извѣстны Гераклидъ и Филиппъ опунтіецъ. Первый былъ талантливый и занимательный писатель, но не обладалъ философскимъ умомъ, послѣдній, вѣроятно, издалъ сочиненіе Платона о законахъ и прибавилъ къ нему 13-ю книгу, эпиномисъ, наполненную мистическими, темными мыслями, смѣсью математическихъ, философскихъ и суевѣрно религіозныхъ нелѣпостей.

Пріемникомъ Ксенократа былъ Полемонъ, преимущественно занимавшійся изслѣдованіемъ добра, естественную жизнь считавшій высочайшимъ требованіемъ, а добродѣтель, независимо отъ внѣшнихъ благъ, достаточною для счастья. Этому же общедоступному моральному направленію слѣдовалъ и Крапторъ, бывшій, подобно Полемону, однимъ изъ учениковъ Ксенократа, и написавшій сочиненіе въ утѣшеніе несчастныхъ, которое пользовалось высокимъ уваженіемъ. Послѣ Полемона, главою Академіи сдѣлался мало извѣстный Кратесъ, а за нимъ Аркезилай, съ которымъ Академія получила новое направленіе.

Обозрѣвая дѣятельность представителей древней Академіи, мы видѣли, что они нисколько не подвинули платоновой философіи; совершенно не понимая ея духа, они удержали формальную связь платонова ученія объ идеяхъ и пиѳагорейскаго ученія о числахъ и упали до одинаковой ступени съ пиѳагорейцами, символизировавшими и игравшими въ числа; одно то, что Академія подъ конецъ этаго періода занималась преимущественно объясненіемъ сочиненій своего великаго основателя, есть вѣрный признакъ ея собственной философской неспособности.

5. Аристотель.

Аристотель, самый свѣтлый мыслитель и самый великій ученый древности, родился въ 385 г. до р. Хр. въ Стагирѣ, одной изъ греческихъ колоній во Фракіи. Юность свою онъ провелъ, вѣроятно, въ Пеллѣ, потому что отецъ его, Никомахъ, былъ лейбъ-медикомъ и другомъ македонскаго царя, Аминта. На семнадцатомъ

году жизни, Аристотель пришелъ въ Аѳины и, по возвращеніи Платона изъ Сициліи, сталъ ревностнымъ его слушателемъ. Платонъ очень хорошо понималъ богатыя дарованія этаго человѣка, равно какъ и его страсть къ ученію; онъ говаривалъ, что Аристотелю нужна узда, тогда какъ Ксенократу шпоры. Тѣмъ не менѣе отношенія Платона къ его великому ученику были далеко не дружественны; писатели разсказываютъ много анекдотовъ и исторій о разрывѣ между этими людьми и обвиняютъ Аристотеля въ неблагодарности къ своему учителю. Основаніе, подавшее поводъ къ подобнымъ разсказамъ, заключается единственно и только въ томъ, что Аристотель, безконечно превосходившій умомъ своихъ товарищей по ученію, не привязывался, подобно имъ, рабски къ ученію Платона, но, слѣдуя своему творческому генію, самостоятельно шелъ по пути, указанномъ его учителемъ, часто не соглашаясь съ его взглядами, иногда усиленно стараясь опровергнуть ихъ. И какъ все это происходило еще при жизни Платона, то легко могло случиться, что онъ, въ послѣдніе годы своей жизни, огорчался подобнымъ поведеніемъ своего ученика, но всякій разъ несправедливо. Потому что не можетъ быть ни малѣйшаго спора о томъ, какое торжество генія выше и прекраснѣе—то ли, когда онъ пріобрѣтаетъ учениковъ, которые проникнуты благоговѣніемъ къ нему, но сами ничего не дѣлаютъ, кромѣ того только, что удивляются его твореніямъ, подражаютъ имъ и наконецъ перетолковываютъ ихъ,—или то, когда онъ воодушевитъ къ истинѣ умъ великій и достаточно свободный для того, чтобы подражать своему учителю не въ частностяхъ ученія, но въ самостоятельномъ стремленіи по пути знанія, который воздвигаетъ учителю прекраснѣйшій памятникъ тѣмъ, что содѣйствуетъ прогрессу науки.

По смерти Платона, Аристотель вмѣстѣ съ Ксенократомъ отправился къ своему другу Герміасу, владѣтелю Атарнеи, вѣроятно, тоже бывшему прежде ученикомъ Платона. Но когда Герміасъ былъ взятъ персами въ плѣнъ и казненъ, Аристотель бѣжалъ въ Митилену съ его сестрою, Пиѳіасою, съ которою впослѣдствіи вступилъ въ бракъ. Нѣсколько лѣтъ спустя, его пригласилъ Филиппъ македонскій въ Пеллу въ качествѣ наставника для Александра Великаго; здѣсь онъ оставался до начала славнаго похода Александра въ Индію и тогда возвратился въ Аѳины. Аристотель чрезвычайно многимъ обязанъ своему положенію при персидскомъ дворѣ; щедрость Филиппа и Александра много помогала его ученымъ изслѣдованіямъ, и именно своими необыкновенными въ то время знаніями по естественной исторіи онъ

болѣе всего обязанъ содѣйствію Александра, давшаго повелѣніе собирать для него животныхъ въ разныхъ странахъ. Дружественныя отношенія Аристотеля къ великому царю прекратились только тогда, когда Каллисфенъ, племянникъ и другъ Аристотеля, занявшій его мѣсто при Александрѣ во время похода и навлекшій на себя нерасположеніе жестокимъ порицаніемъ недостойнаго поведенія царя, палъ жертвою несправедливо взведенныхъ на него обвиненій, причемъ заподозрѣли и Аристотеля, будто участвовавшаго въ преступленіи Каллисфена. Совершенно нелѣпа также клевета, будто Аристотель изъ мести предложилъ Антипатру отравить Александра имъ самимъ приготовленнымъ ядомъ; несомнѣнно, что Александръ умеръ единственно вслѣдствіе распутной жизни.

По смерти великаго царя, въ Аѳинахъ обвинили Аристотеля въ безбожіи, и такое обвиненіе нашло въ согражданахъ его тѣмъ больше сочувствія, что Аристотель считался другомъ ненавистныхъ македонянъ, хотя онъ и никогда не нарушалъ своихъ обязанностей къ отечеству по любви къ Александру. Аристотель спасся отъ этаго обвиненія бѣгствомъ въ Халкисъ, на Евбею, чтобы, какъ онъ самъ говорилъ, не дать аѳинянамъ возможности повторить надъ нимъ злодѣйство, которое они сдѣлали съ Сократомъ. Въ Халкисѣ и умеръ Аристотель 322 г. до р. Хр., вѣроятно, вслѣдствіе долговременной болѣзни.

Аристотель училъ въ гимназіи Ликеонѣ и въ недалеко оттуда расположенныхъ аллеяхъ (Peripatoi), гдѣ прогуливаясь взадъ и впередъ, онъ часто преподавалъ свое ученіе, отчего и школа его впослѣдствіи получила названіе *перипатетической*. Его философскія чтенія были двоякаго рода; говорятъ, утро онъ посвящалъ строго научнымъ изслѣдованіямъ (чтенія акроатическія, или акроаматическія) въ небольшомъ кружкѣ ближайшихъ учениковъ, а послѣ обѣда читалъ популярныя (экзотерическія) лекціи.

Аристотель написалъ весьма много сочиненій о всевозможныхъ предметахъ человѣческаго знанія. Но можетъ только шестая часть всего, имъ написаннаго, дошла до насъ, и даже изъ этаго многое несправедливо приписывается Аристотелю. Если и дошли до насъ сочиненія Аристотеля, особенно важныя для знакомства съ его системой, то онѣ теперь въ такомъ видѣ, который сильно затрудняетъ полное изученіе ея. Отдѣльныя сочиненія стоятъ безъ всякой связи, часто онѣ только бѣгло набросаны, безъ точнаго и понятнаго развитія мысли, и въ нихъ такъ много пробѣловъ и темныхъ мѣстъ, что однѣ филологическія объясненія ихъ представля-

ютъ большія затрудненія. Объясненіе этого мы находимъ въ разсказѣ Страбона, что сочиненія Аристотеля наслѣдовалъ отъ Теофраста Нелей изъ Скепсиса въ Троасѣ, а его потомки передали ихъ людямъ невѣжественнымъ, которые скрыли эти сочиненія въ погребѣ отъ библіофила, царя Аттала, гдѣ онѣ сильно пострадали отъ моли и сырости. Наконецъ, спустя почти 200 лѣтъ, сочиненія Аристотеля были куплены за высокую цѣну богатымъ Апелликомъ и принесены имъ въ Аѳины; многія неотчетливыя мѣста въ нихъ произвольно и неискусно дополнены, и изъ этой много разъ исправляемой рукописи онѣ возникли въ своемъ настоящемъ видѣ. Впрочемъ, этотъ разсказъ, если онъ и справедливъ, можетъ относиться только къ части аристотелевыхъ сочиненій, такъ какъ многія изъ нихъ именно во время ихъ 200 лѣтняго пребыванія въ погребѣ въ Скепсисѣ были извѣстны тогдашнимъ школамъ.

Напротивъ, нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что многія изъ сочиненій Аристотеля, которыя дошли до насъ, писаны не имъ самимъ, а его учениками, записывавшими его устныя бесѣды; этимъ же объясняется недостатокъ связности; а отсутствіе литературной обработки и полноты изложенія сильно противорѣчитъ похваламъ Цицерона, величайшаго оратора, который безъ всякихъ оговорокъ прямо называетъ рѣчь Аристотеля блестящею и плавною.

Способъ изложенія Аристотеля существенно различается отъ изложенія Платона. Вмѣсто воодушевленнаго художественнаго діалога у него является связное, прозаическое, лишенное всякой художественности изложеніе; онъ тщательно избѣгаетъ поэтическихъ и мистическихъ образовъ и стремится, напротивъ, къ установленію опредѣленной, постоянной и возможно ясной терминологіи. Чего недостаетъ у него относительно прелести и живости изложенія, то съ другой стороны вознаграждается ясностію, основательностію и систематическимъ развитіемъ мыслей. Платонъ съ способностію глубокаго, философскаго умозрѣнія соединялъ поэтическую фантазію, Аристотель напротивъ — спокойствіе и разсудительность практическаго человѣка.

Больше всего удивительны въ Аристотелѣ необыкновенное богатство и всесторонность его ума; о немъ можно сказать безъ преувеличенія, что онъ соединялъ въ себѣ всѣ тогдашнія знанія. Многія науки онъ самъ основалъ, таковы: логика, систематическое естествовѣденіе и эмпирическая психологія. Онъ написалъ первую исторію философіи, первый пытался составить философское воззрѣніе на всемірную исторію и установилъ теорію искуства, которая была образцовою до новѣйшихъ временъ. Очевидно, что не легко при-

вести въ опредѣленную систему тѣ различныя науки, о которыхъ писалъ Аристотель, особенно когда самъ онъ не сдѣлалъ никакаго окончательнаго раздѣленія ихъ. Онъ то раздѣляетъ философію на *теоретическую* и *практическую*, и къ первой причисляетъ теологію (по его мнѣнію, совершенно тождественную съ метафизикой), математику и физику, къ послѣдней—этику и философію права, и отъ обѣихъ отдѣляетъ *искусство*, какъ особенную вѣтвь,—то раздѣляетъ философію на логику, физику и этику, не указывая однакожь, какъ подходятъ отдѣльныя науки подъ эти три главныя вѣтви.

О *методѣ* аристотелевыхъ изслѣдованій мы поговоримъ еще въ концѣ этого отдѣла, а теперь перейдемъ къ изложенію его философіи и для лучшаго обозрѣнія ея разсмотримъ ее отдѣльно по частямъ.

а. Логическія и метафизическія изслѣдованія.

Подъ логикою (формальной) разумѣютъ, обыкновенно, систематическое изложеніе эмпирически найденныхъ законовъ нашего мышленія; подъ метафизикой—установку понятія, лежащаго въ основаніи всякаго знанія, фундамента философіи. Легко видѣть, какъ близко соприкасаются между собою оба эти изслѣдованія, такъ какъ первыя понятія, лежащія въ основаніи нашего мышленія, суть въ то же время и простѣйшіе законы мысли, какъ это легко замѣтить, разсматривая напр. Платонову Діалектику, по которой идеи, понятія вещей, т. е продуктъ нашего мышленія, въ то же время заключаютъ въ себѣ сущность вещи и ея основаніе. Точно также и Аристотель не разграничиваетъ рѣзко этихъ областей; изслѣдованія объ нихъ онъ обозначаетъ общимъ именемъ логическихъ. Метафизику называетъ онъ *первою философіею* и разсуждаетъ о ней въ 14-ти книгахъ, логическія же изслѣдованія разбросаны у него въ разныхъ сочиненіяхъ, составляющихъ такъ называемый *Органонъ*, въ обѣихъ *Аналитикахъ*, *Топикѣ*, сочиненіи объ искусствѣ выражать мысли, о категоріяхъ и софистическихъ умозаключеніяхъ.

Цѣль всѣхъ логическихъ изслѣдованій есть полное изложеніе теоріи *научнаго доказательства*, такъ какъ Аристотель, въ противоположность Платону, представлялъ философію чѣмъ-то чисто теоретическимъ, и поэтому единственнымъ средствомъ къ познанію ея считалъ *доказательство*. Но доказательство ведется

посредствомъ *умозаключенія*, поэтому ученіе объ умозаключеніи безусловно необходимо для основанія всякой науки; и Аристотель до такой степени полно развилъ ученіе объ умозаключеніи, что позднѣйшая философія только немного прибавила къ нему. Умозаключеніе состоитъ изъ сужденій, сужденіе изъ понятій; слѣд. прежде всего необходимо изслѣдовать понятіе.

Понятіе, говоритъ Аристотель, мы найдемъ тогда, когда простое предложеніе, посредствомъ уничтоженія связки, разложимъ на его составныя части; тогда останутся слова, звуки которыхъ сами по себѣ хотя не имѣютъ никакого значенія, но вслѣдствіе общаго соглашенія служатъ обозначеніемъ, образомъ отдѣльныхъ понятій. Каждое, такимъ образомъ полученное понятіе, можно возводить къ высшему, болѣе общему, въ которомъ оно содержится (напр. дубъ въ понятіи дерева, дерево въ понятіи растенія и пр.), пока наконецъ не дойдемъ до нѣсколькихъ понятій, не содержащихся ни въ какомъ другомъ; это и будутъ *основныя понятія, категоріи*. Такихъ категорій Аристотель насчитываетъ десять, не указывая однакожь, какимъ образомъ до нихъ дойти и какая связь между ними; эти категоріи суть: отдѣльная вещь, величина, свойство, отношеніе, мѣсто и время, положеніе, состояніе, дѣйствіе и страданіе. При этомъ онъ говоритъ еще о различныхъ видахъ противоположности между понятіями и затѣмъ переходитъ къ сужденію. Сужденіе, по мнѣнію Аристотеля, есть основаніе всякаго знанія и пониманія, такъ какъ только посредствомъ соединенія извѣстныхъ понятій, утверждая нѣчто объ ихъ бытіи или небытіи, можно дойти до утвержденія чего нибудь. Поэтому правильное сужденіе, по мнѣнію Аристотеля, состоитъ только изъ утвердительнаго предложенія; вопросъ, просьба и пр. у него не имѣютъ никакого значенія. Прежде всего Аристотель раздѣляетъ сужденія на *общее*, *частное* или *неопредѣленное*, т. е. смотря потому, относится ли оно къ цѣлому, къ опредѣленной или неопредѣленной части предмета, заключающагося въ понятіи, напр. говорятъ ли о *всѣхъ* людяхъ, или о *нѣкоторыхъ* только, или объ *одномъ* человѣкѣ, что они смертны. Затѣмъ, онъ раздѣляетъ сужденія на *положительныя* и *отрицательныя*. Въ отрицательномъ сужденіи отрицается собственно *совмѣстность* двухъ понятій, слѣд. отрицаніе принадлежитъ не сказуемому, а связкѣ; большая разница между «можетъ не быть» и «не можетъ быть», первое предложеніе есть собственно утвердительное, только понятіе, заключающееся въ сказуемомъ (не быть) есть отрицаніе. Сужденія, въ которыхъ понятія служатъ сказуемыми, заключаютъ въ себѣ отрицаніе, онъ называетъ *ограничи*-

тельными, или *безконечными*, потому что на нихъ нужно смотрѣть собственно какъ на сужденія утвердительныя, въ сказуемомъ которыхъ содержится все, что не исключено отрицаніемъ. Такъ напр., «человѣкъ смертенъ» есть сужденіе утвердительное; «человѣкъ не есть смертенъ»—это сужденіе отрицательное; «человѣкъ есть не смертенъ»—это сужденіе ограничительное или безконечное, потому что сказуемое содержитъ совокупность всѣхъ несмертныхъ вещей. Наконецъ сужденія, смотря потому, какъ у нихъ сказуемое относится къ субъекту, *необходимо*, *случайно* или только *возможнымъ образомъ*, бываютъ *аподиктическія*, *ассерторическія* и *проблемматическія*, напр. «человѣкъ обязанъ ходить», «человѣкъ ходитъ», «человѣкъ можетъ ходить», очевидно, что безусловную важностъ для науки могутъ имѣть только сужденія перваго рода. Затѣмъ Аристотель говоритъ еще о противоположности и превращеніи сужденій и потомъ подробно изслѣдуетъ умозаключеніе.

Умозаключеніе есть слѣдствіе, посредствомъ котораго изъ извѣстнаго и единственно только изъ него выводится нѣчто новое. Оно образуется (по крайней мѣрѣ) изъ двухъ сужденій и возможно только въ такомъ случаѣ, если одно изъ двухъ понятій, составляющихъ каждое сужденіе (понятія подлежащаго и сказуемаго), бываетъ обще обоимъ сужденіямъ. Первая и самая вѣрная форма умозаключенія та, когда подлежащее втораго сужденія заключается въ подлежащемъ перваго, слѣдовательно, первая фигура силлогизма будетъ:

A есть B
C есть A
Слѣд. C есть B

Напр. всѣ люди смертны, Катонъ—человѣкъ, слѣдовательно Катонъ смертенъ, или: всѣ люди нечетвероноги, Катонъ—человѣкъ, слѣдовательно онъ не четвероногъ (*). Въ этой фигурѣ силлогизма большая посылка (первое предложеніе) должна быть обще утвердительная и обще отрицательная, меньшая посылка (или частная) тоже утвердительная или отрицательная (иначе напр : изъ большей посылки: нѣкоторые люди смертны—нельзя вывести никакого заключе-

(*) У Аристотеля собственно формула не такая, у него A заключается въ B, C заключается въ A, слѣдовательно B заключается въ C. Примѣры умозаключеній также не заимствованы у Аристотеля.

нія) и наконецъ заключеніе должно быть тоже обще утвердительное или отрицательное. Вторая фигура силлогизма образуется тогда, когда сказуемымъ обѣихъ сужденій бываетъ одно и тоже понятіе;

А есть В
С есть В
Слѣд. А есть С

При этомъ, если изъ двухъ посылокъ первая будетъ общая утвердительная, а вторая общая отрицательная, можетъ образоваться только общее отрицательное заключеніе или же частное утвердительное или отрицательное заключеніе, напр.: «у всѣхъ птицъ есть перья, у нетопырей нѣтъ перьевъ, слѣдовательно нетопыри не птицы» (здѣсь заключеніе общее отрицательное, но утвердительное умозаключеніе такого рода было бы невѣрно, напр.: «всѣ птицы могутъ летать, нетопыри тоже могутъ летать, слѣдовательно нетопыри—птицы»). Третья фигура силлогизма образуется тогда, когда подлежащее обѣихъ посылокъ одно и тоже понятіе.

А есть В
А есть С
Слѣд. В есть С

По ней можно вывести только частное утвердительное или частное отрицательное заключеніе, напр.: «всѣ птицы суть летающія животныя, всѣ (или нѣкоторыя) птицы имѣютъ перья, слѣдовательно, нѣкоторыя летающія животныя имѣютъ перья», или негры суть люди, но негръ—черенъ, слѣдовательно, нѣкоторые люди черны.

Эти три фигуры силлогизма (четвертой, принимаемой новыми логиками, нѣтъ у Аристотеля) выводятся изъ первой формы силлогизма и доказываются ею, потому что только она имѣетъ непосредственную истинность и очевидность.

Аристотель признаетъ только одинъ видъ умозаключенія, категорическій, онъ совершенно оставляетъ умозаключенія гипотетическія и раздѣлительныя или же упоминаетъ объ нихъ только мимоходомъ, не считая ихъ особеннымъ видомъ умозаключенія. Напротивъ, онъ очень обстоятельно говоритъ о томъ, какъ составляются умозаключенія, когда обѣ посылки состоятъ изъ аподиктическихъ, ассерторическихъ и проблемматическихъ сужденій; далѣе, какъ для составленія умозаключенія отыскивать средній терминъ и какъ по—

вѣрять правильность умозаключенія, разлагая его на составныя части, какъ дополнить его, когда оно бываетъ сокращено (опущеніемъ средняго термина) и подвести къ извѣстной фигурѣ силлогизма. Потомъ, аристотелевская Аналитика разсуждаетъ о превращеніи умозаключеній, съ цѣлю подтвердить или опровергнуть большую посылку, о выводѣ изъ заключенія невозможныхъ слѣдствій, съ цѣлю доказать ложность его, и о другихъ погрѣшностяхъ, часто случающихся въ умозаключеніяхъ, именно отъ того, что въ основаніе ихъ кладутъ то, что еще требуется доказать. Сущность ложныхъ умозаключеній довольно подробно разобрана въ сочиненіи о софистическихъ доказательствахъ, гдѣ обращается особенное вниманіе на то, что эти ложныя умозаключенія основываются то на неточности разговорнаго языка (двусмысленности и неопредѣленности выраженій), то на формально извращенномъ построеніи умозаключенія. Конецъ Аналитики посвященъ ученію объ умозаключеніяхъ по аналогіи посредствомъ примѣровъ и индукціи, сущность которыхъ изложена и подробно объяснена въ Топикѣ.

Умозаключеніе служитъ для доказательства, а доказательство и выводъ предметовъ изъ ихъ причинъ и основаній есть самая главная задача науки; наука есть изслѣдованіе причинъ, или знаніе только необходимаго, оно отличается отъ знанія случайностей, отъ ощущеній и мнѣній. Поэтому безусловную цѣну имѣютъ только доказательства, выводимыя изъ аподиктическихъ и общихъ бо́льшихъ посылокъ, указывающихъ не только на *фактъ*, но и на *причину* его. Если только доказанное можно считать за истину, то это уже будетъ противорѣчіемъ, когда мысль, обратно идучи отъ одного предположенія къ другому, дойдетъ наконецъ до положенія, которое невозможно доказывать, до понятія, опредѣленіе котораго невозможно, которое слѣдовательно познается непосредственно. Впрочемъ, и для такихъ основныхъ понятій есть своего рода основанія, которыя получаются обратнымъ путемъ, а не такъ какъ знаніе отдѣльныхъ предметовъ; сущность этихъ предметовъ мы находимъ посредствомъ нисхожденія отъ общаго къ частному, посредствомъ *доказательства*, а принципы наоборотъ посредствомъ обобщенія частностей, посредствомъ *индукціи*. Воспринятыя ощущеніемъ предметы имѣютъ для насъ непосредственную несомнѣнность; напротивъ же, несомнѣнность сама по себѣ, истинность только тогда принадлежитъ ощущенію, когда послѣднее бываетъ слѣдствіемъ всеобщаго постояннаго основанія; поэтому, задача индукціи состоитъ въ томъ, чтобы отъ достовѣрнаго для насъ дойти до достовѣрнаго вообще. Самый же способъ индукціи состоитъ въ томъ, что приписываютъ нѣчто ро-

довому понятію, на томъ основаніи, что это нѣчто принадлежитъ видамъ, составляющимъ родъ. Такъ напр. Аристотель положеніе— что животныя, у которыхъ нѣтъ желчи, долго живутъ, доказываетъ тѣмъ, что перечисляетъ нѣсколько долговѣчныхъ животныхъ, неимѣющихъ желчи. Очевидно, что индуктивное доказательство станетъ обязательнымъ только въ такомъ случаѣ, когда будутъ извѣстны совершенно всѣ виды, содержащіеся въ понятіи рода; но какъ число отдѣльныхъ вещей безконечно, то и все, что выводится изъ нихъ посредствомъ индукціи, не имѣетъ абсолютнаго значенія, и Аристотель далѣе, для установленія началъ всякаго знанія, принужденъ былъ придти къ тому, чтобы принять за основаніе мнѣніе всѣхъ людей, которому, по этой причинѣ, невозможно противорѣчить.

Только при соединеніи доказательствъ съ индукціею получается опредѣленіе предмета и такимъ образомъ становится возможнымъ основаніе научнаго знанія; индукція находитъ общіе признаки всякаго предмета, доказательство—особенные признаки, составляющіе сущность извѣстнаго предмета. Какъ мы сознательнымъ образомъ пріобрѣтаемъ посредствомъ заключеній познаніе предметовъ, такъ безсознательно для насъ происходитъ въ нашей душѣ знаніе. Аристотель не думаетъ, подобно Платону, что вообще понятіе или идея существуютъ уже готовыми въ нашемъ духѣ, онъ приписываетъ душѣ только способность образовать такія общія понятія. Но подобное образованіе происходитъ тогда, когда память удерживаетъ все одинаковое въ чувственно воспринятыхъ предметахъ, свойства ихъ, и такимъ образомъ въ сознаніи остаются общія опредѣленія, основныя понятія всякаго бытія.

При этомъ самый главный законъ, по мнѣнію Аристотеля, тотъ, который выражаетъ возможность различія неодинаковыхъ ощущеній; это *законъ противорѣчія*, формула котораго: одинъ и тотъ же предметъ не можетъ въ одно и то же время быть и не быть этимъ предметомъ, А есть В и не можетъ не быть В,—и непосредственно вытекающій изъ этого закона законъ *исключеннаго третьяго*, т. е. А есть или В или не В, среднее несмыслимо. Эти основные логическіе законы не могутъ быть доказываемы, но ихъ можно защищать отъ всякихъ возраженій; они по формѣ, а не по содержанію, заключаютъ въ себѣ основанія всей философіи; чтобы найти эти послѣднія, нужно сначала изслѣдовать основанія всякаго бытія. Этимъ изслѣдованіямъ посвящены 14-ть книгъ Метафизики.

Основаніе сущаго, единственно дѣятельное начало Платонъ

видѣлъ въ *идеяхъ*, а матерію считалъ небытіемъ и въ чувственныхъ предметахъ допускалъ реальность на столько, на сколько они причастны идеямъ. Аристотель же по многимъ причинамъ отрицаетъ подобный идеализмъ. Идеи, говоритъ онъ, ничто иное, какъ чувственные предметы. Платонъ самъ сдѣлалъ только то, что чувственныя вещи безъ всякаго основанія назвалъ вѣчными и свои идеи призналъ *вещами какъ онѣ есть сами въ себѣ*; но будетъ ли какая нибудь разница въ томъ, когда я скажу: человѣкъ, лошадь, или: человѣкъ въ себѣ, лошадь въ себѣ? Одно «въ себѣ» еще не выражаетъ сущности. Идеи имѣютъ такое же значеніе, какъ боги народной религіи, они (какъ сказалъ уже Ксенофанъ) ничто иное, какъ люди, но только ихъ считаютъ за боговъ; и идеи тѣ же чувственные предметы, но имъ только придано опредѣленіе вѣчныхъ. Принятіе идей, поэтому, собственно не даетъ ничего, кромѣ безполезнаго раздвоенія одного и того же предмета; послѣдователь ученія объ идеяхъ представляется Аристотелю человѣкомъ, который, не умѣя считать небольшихъ количествъ, думаетъ, что дѣло пойдетъ лучше, если эти количества удвоить. Далѣе, идеи должны быть также основаніемъ, субстанціею отдѣльныхъ предметовъ. Но, не говоря уже о невозможности существованія субстанціи въ оторванномъ видѣ отъ того предмета, субстанцію котораго она составляетъ, многія идеи не могутъ даже считаться дѣйствительными субстанціями; напр. можетъ ли быть субстанціею идея величины, добра и пр., когда добро и величина суть только понятія отношеній, слѣдовательно, только свойства другихъ предметовъ и возможны только при существованіи послѣднихъ (онѣ акциденціи, случайности, а не субстанціи). Наконецъ, если бы ученіе объ идеяхъ и не было полно внутренняго противорѣчія, все-таки оно не приложимо къ объясненію чувственнаго міра, потому что Платонъ нигдѣ не указываетъ, изъ себя ли образуетъ ихъ чувственный міръ и какимъ образомъ онѣ могутъ быть отобразами, или лучше, первообразами чувственныхъ вещей. Имъ совершенно недостаетъ начала движенія, поэтому ихъ нельзя считать конечными причинами міра, такъ какъ требуется еще третье, высшее начало, которое вложило бы идеи въ міръ вещей.

Такимъ образомъ Аристотель приходитъ къ заключенію, что общее отъ частнаго, родъ отъ вида нельзя отдѣлять какъ самостоятельное бытіе. Первоначальное, первая субстанція есть частный отдѣльный предметъ, второе, т. е. что изъ него выведено, есть родовое понятіе, которое конечно выражаетъ истинную сущность предмета, но не есть что либо дѣйствительно существующее внѣ этого

предмета; безъ сомнѣнія, наука отыскиваетъ общее для того, чтобы объяснять изъ него отдѣльные предметы, но это возможно только потому, что общее выражаетъ истинную сущность всѣхъ отдѣльныхъ предметовъ.

По мнѣнію Аристотеля, есть четыре причины, или основанія вещей: матерія, форма (или понятіе), причина и цѣль. Но всѣ онѣ сводятся къ двумъ противоположностямъ—матеріи и формѣ. Форма, представляя собою духовный образъ цѣлаго предмета, его совершенное понятіе, въ то же время заключаетъ въ себѣ и цѣль, соотвѣтственно которой развивается предметъ, равно какъ и причину движенія, посредствомъ котораго совершается это развитіе. Понятіе совершенно образовавшагося дерева, т. е. форма его, есть цѣль, которая достигается ростомъ дерева, и такъ какъ оно растетъ для того, чтобы достигнуть формы совершеннаго дерева, то форма заключаетъ въ себѣ и движущую причину роста. Форма статуи, какъ она существуетъ въ умѣ художника, есть причина осуществленія этой статуи и въ то же время цѣль подобнаго осуществленія. Слѣдовательно, остаются только два основныя начала всякаго бытія—форма и матерія. Аристотель не считаетъ матерію, подобно Платону, за совершенное небытіе, потому что изъ ничего, говоритъ онъ вмѣстѣ съ элеатами, ничего не бываетъ; матерія—основаніе всего, что только есть, слѣдовательно, сама—нѣчто существующее, но только совершенно неопредѣленное, безкачественное, заключающее въ себѣ *зародышъ*, *возможность* всего; изъ матеріи можетъ образоваться все и все, что есть, изъ нее образовалось. Какъ основаніе всего сущаго, матерія не сотворена и существуетъ отъ вѣчности. Образуя опредѣленное бытіе только посредствомъ формы и относясь къ формѣ совершенно равнодушно, она становится началомъ *случая*, потому что подъ случаемъ разумѣется все, что можетъ относиться и не относиться къ субъекту; самый же процессъ образованія, обусловливая форму и ограничивая ее лежащею въ матеріи способностью, залючаетъ въ себѣ начало *необходимости* (въ противоположность цѣлесообразнымъ дѣйствіямъ).

Форма есть понятіе вещи, т. е, не въ смыслѣ Платона, какъ нѣчто общее, болѣе или менѣе далекое отъ отдѣльной вещи, но именно самая сущность этой вещи. Форму можно мыслить независимо отъ матеріи, однако она нигдѣ не существуетъ въ такой отдѣльности, и всѣ существующія вещи составлены изъ матеріи и формы. Отношеніе матеріи къ формѣ точно такое же, какъ возможности къ дѣйствительности, *потенціальности* къ *актуальности*,

т. е. матерія заключаетъ въ себѣ способность сдѣлаться извѣстнымъ предметомъ и сдѣлается имъ, когда приметъ форму. Сѣмянное зерно есть растеніе возможное, потенціальное, а дѣйствительно образовавшееся растеніе—есть дѣйствительное, актуальное. Актуальность у Аристотеля называется также *энтелехіей* и этимъ именемъ обозначается у него то форма, но только въ моментъ ея развитія, заключающая въ себѣ причину движенія и перемѣны (такъ энтелехіей называетъ онъ душу тѣла), то форма, уже совершенно развившаяся изъ матеріи (дубовое дерево есть энтелехія желудей). Отношеніе между матеріей и формой непостоянно, одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть и формою, и матеріей, дерево есть форма по отношенію къ желудямъ; но оно—матерія, если идетъ на постройку дома; въ основаніи всякаго бытія, какъ мы выше видѣли, лежитъ безкачественная матерія, опредѣленнымъ же предметомъ она дѣлается посредствомъ формы, но самый процессъ, т. е. стремленіе воплотиться въ форму, т. е. *движеніе* есть энтелехія матеріи.

Движеніе есть переходъ изъ возможности въ дѣйствительность; движущее—форма, движимое—матерія; каждое движеніе имѣетъ слѣдствіемъ перемѣну, посредствомъ его разрушается старое и происходитъ нѣчто новое, оно имѣетъ цѣлію образованіе того, къ чему прежде была одна возможность; поэтому Аристотель часто перемѣну и движеніе употребляетъ въ одномъ значеніи; образованія изъ ничего и превращенія въ ничто, къ которымъ не приложимо понятіе движенія, онъ не признаетъ вовсе. Движеніе, по мнѣнію Аристотеля, происходитъ оттого, что движущее касается движимаго; даже въ чисто духовномъ мірѣ (напр. воспринятіе мыслимаго посредствомъ мышленія) прикосновеніе есть необходимое условіе для бытія; но онъ не объясняетъ, какъ понимать въ этомъ случаѣ прикосновеніе.

Движеніе не можетъ имѣть начала; потому что если движущее и движимое не существовали прежде начала движенія, то они должны были бы образоваться, но образованіе есть уже движеніе, а если они существовали, то находились въ состояніи бездѣйствія; слѣдовательно, нужно нѣчто третье, что привело бы ихъ въ дѣятельность; но это возможно только посредствомъ движенія. Намъ однакожь нужно отыскать основаніе движенія, потому что каждое движеніе предполагаетъ движущее, и мы получимъ конечную причину, *первое движущее*, если только остановимся на высшемъ движущемъ, не продолжая его въ безконечность. Этотъ первый двигатель есть *божество*, непо-

движное есть *матерія*, а стоящая между ними, которая и движется и движетъ, есть *природа*.

Такъ какъ движеніе никогда не перестаетъ, то оно неразрывно и безпрестанно; поэтому и первый двигатель можетъ быть только одинъ. Онъ совершенно не зависитъ отъ матеріи, прямо противоположенъ ей, онъ есть совершенство и чистая актуальность, или дѣятельность, которая не зависитъ отъ матеріи, есть *мышленіе*; не земное мышленіе, относящееся къ объекту, находящемуся внѣ насъ, а мышленіе чистое, предметъ котораго —оно само, *мышленіе мышленія*. Высочайшій предикатъ, принадлежащій божеству, состоитъ въ томъ, что оно есть мышленіе мышленія; въ этомъ единствѣ мыслящаго и мыслимаго состоитъ *блаженство* Бога.

Божественное мышленіе есть совершеннѣйшая форма; слѣдовательно, оно является конечною цѣлью всякаго развитія на землѣ; неподвижный двигатель есть цѣль всего сущаго, такъ какъ это все стремится къ совершенству. Какъ форма, или идея статуи въ умѣ ваятеля становится причиною, образующею изъ матеріи (камня) статую и достигающею своей цѣли, такъ и въ естественныхъ предметахъ причина и цѣль совпадаютъ съ формою, находящеюся въ мысли Бога. Богъ мыслитъ вещи для того, чтобы онѣ дѣлались, и онѣ дѣлаются, потому что онъ мыслитъ ихъ. Но здѣсь, конечно, остается вопросъ, *какимъ образомъ* Богъ движетъ матерію, какимъ образомъ вѣчно себѣ подобное, только само себя мыслящее мышленіе приводитъ въ движеніе мертвую матерію и можетъ вызывать въ ней продолжительные процессы развитія, послѣдняя цѣль которыхъ въ чистой формѣ божественнаго мышленія. Правда, Аристотель говоритъ иногда о томъ, что матерія нуждается въ формѣ и поэтому стремится къ ней, что она страстно влечется къ божественному и движется навстрѣчу формѣ; но это—слишкомъ неясное и мистическое объясненіе; на томъ основаніи, что матерія, какъ мы видѣли выше, совершенно безкачественна, подобное желаніе въ ней невозможно, это былъ бы уже переходъ изъ потенціальности въ актуальность.

Основныя черты аристотелевой метафизики, въ сокращенномъ видѣ, представляютъ слѣдующее: *Истинную сущность отдѣльнаго предмета составляютъ не родовыя понятія его, но каждый предметъ состоитъ изъ матеріи и формы, т. е. изъ матеріальнаго субстрата и идеи, по которой образуется матерія. Поэтому, для объясненія всего міра достаточно признать два начала: совершенно безкачественную матерію и чистую форму, или божественное мышленіе. По этому бо-*

жественному мышленію матерія принимаетъ различныя формы, когда возможность (потенціальность) переходитъ въ ней въ дѣйствительность (актуальность). Такое безначальное и безконечное происхожденіе есть движеніе, никогда недостигающее своей цѣли само божество. О различныхъ родахъ движенія на землѣ и связанныхъ съ этимъ представленіяхъ о пространствѣ и времени Аристотель говоритъ въ другой части своей философіи, физикѣ, къ разсмотрѣнію которой мы теперь и переходимъ.

b. Физическія изслѣдованія.

Большая часть аристотелевыхъ сочиненій—физическаго содержанія; изъ дошедшихъ до насъ весьма важны 12 книгъ «Физики», книги «о мірѣ», «о небѣ», «о происхожденіи и разрушеніи», «метеорологія», «о животныхъ», «о частяхъ животныхъ».

Раньше уже мы видѣли, что основные принципы сущаго—матерія и форма, что всѣ отдѣльные предметы состоятъ изъ смѣси ихъ обоихъ, слѣдовательно, произведенія природы отличаются отъ произведеній искусства тѣмъ, что въ послѣднихъ форма, движущая матерію (напр. идея картины въ умѣ живописца), находится внѣ матеріи, напротивъ же, въ первыхъ—въ самой матеріи, *имманентна* ей; искусство, говоритъ Аристотель, имѣетъ свое начало въ другихъ, природа сама въ себѣ. Поэтому задача науки о природѣ—находить и указывать заключающіяся въ вещахъ цѣли, или конечныя причины, дѣйствующія въ нихъ, такъ какъ всякое образованіе, всякая перемѣна въ мірѣ есть стремленіе къ этой цѣли, приближеніе къ формѣ, лежащей въ основаніи бытія.

Природа находится въ вѣчномъ процессѣ образованія, но образованіе, какъ уже выше было указано, есть *движеніе*; поэтому, движеніе—основное понятіе науки о природѣ. Аристотель различаетъ три рода движенія: увеличеніе и уменьшеніе (количественное движеніе), измѣненіе (качественное движеніе), перемѣна мѣста (пространственное движеніе). Но два первые рода движенія сводятся къ послѣднему; потому что увеличеніе означаетъ, что къ какой нибудь матеріи, имѣющей извѣстную форму, прибавляется новая матерія, обладающая способностью уподобиться первой (потенціально она и прежде была подобна ей), равно и уменьшеніе есть отдѣленіе матеріи, причемъ вещь помощію своей формы всегда остается тою же самою. Напротивъ, измѣненіе возможно бываетъ только тогда, когда двѣ вещи—дѣятельная и страдательная—дѣйству-

ютъ другъ на друга; соединеніе же ихъ возможно единственно подъ условіемъ пространственнаго движенія. Четвертый родъ движенія, происхожденіе и разрушеніе, совпадаетъ у Аристотеля съ первымъ и вторымъ, объ этомъ впрочемъ было уже говорено. Происхожденіе, по мнѣнію Аристотеля, есть переходъ не изъ небытія въ бытіе, но изъ несовершеннаго бытія въ бытіе совершенное; матерія не исчезаетъ, а если чего нибудь когда нибудь не было, то это послѣднее состояніе есть только состояніе *неполной формы*, которое у Аристотеля называется *лишеніемъ*.

Если бы Аристотель и всякое движеніе свелъ на перемѣну мѣста, то и тогда его ученіе далеко не было бы атомистическимъ, по которому каждая перемѣна есть только перемѣна въ смѣшеніи частицъ; напротивъ, перемѣну и превращеніе онъ объясняетъ такъ, что матерія актуально дѣлается тѣмъ, чѣмъ она уже была потенціально, слѣдовательно, принимаетъ качественное измѣненіе матеріи. Если два вещества смѣшиваются (химически), то, по мнѣнію Аристотеля, по своей возможности (потенціальности) они остаются тѣмъ же, чѣмъ были прежде, въ дѣйствительности же они стали новымъ бытіемъ.

Условія всякаго движенія—*пространство* и *время*. Что касается пространства, то оно не есть ни форма тѣлъ, ни даже пространственное протяженіе (какъ думалъ Платонъ), ни разстояніе между оконечностями тѣлъ, но тѣ границы, которыми одно тѣло окружаетъ другія тѣла, какъ напр. сосудъ есть пространство для заключающейся въ немъ жидкости. Все движущееся есть то, что заключается въ пространствѣ, а все покоющееся есть самое пространство; корабль движется въ водѣ, какъ въ своемъ пространствѣ; но и самъ онъ есть пространство для предметовъ, заключающихся въ немъ. Поэтому *пустое пространство* также невозможно, какъ и безконечное пространство, потому что они не могутъ быть окружены никакими тѣлами; міръ, какъ цѣлое, тоже не заключенъ въ пространствѣ, внѣ его нѣтъ никакихъ тѣлъ; напротивъ, части міра всѣ заключены въ пространствѣ, т. е. окружены со всѣхъ сторонъ границами міра. Далѣе, Аристотель весьма остроумно указываетъ на то, что пустота вовсе не нужна для движенія, послѣднее даже, по крайней мѣрѣ какъ оно намъ представляется (то медленнымъ, то быстрымъ), при пустотѣ совершенно не мыслимо, и слѣд. невозможно принять ни безконечно пустаго пространства, ни малыхъ пустыхъ пространствъ между чувственными предметами; но само собою разумѣется, что трудно устано-

вить вѣрное понятіе о пространствѣ въ смыслѣ границъ, такъ какъ въ немъ постоянно представляется намъ «и матерія, и форма».

Что сказано о пространствѣ, то нужно сказать и относительно ремени. Время не мыслимо безъ движенія, потому что оно и замѣчается только посредствомъ движенія мысли; но само время не есть движеніе, которое бываетъ то быстрое, то медленное, тогда какъ времени мы приписываемъ равномѣрное теченіе; скорѣе оно *мѣра или число движеній по отношенію къ «прежде» и «послѣ»*; оно происходитъ отъ движенія настоящаго, и такъ какъ каждое настоящее предполагаетъ прежде и послѣ, то время такъ же *безконечно*, какъ и само движеніе.

Основаніе всякаго движенія, какъ это и выше было указано, есть форма, чисто духовная сущность; она вызываетъ движеніе и осуществленіе послѣдняго есть ея цѣль; то, что само по себѣ первое въ явленіи, по выраженію Аристотеля, должно стать послѣднимъ. Поэтому каждое движеніе, каждое образованіе и разрушеніе въ природѣ имѣетъ *цѣль*. «Богъ и природа ничего не дѣлаютъ безъ цѣли»—положеніе, съ котораго должно начинаться всякое разумное разсужденіе о природѣ; какъ художникъ по идеѣ даетъ форму матеріи сознательно, такъ природа дѣлаетъ то же самое безсознательно, по *внутренней необходимости*. Однакожь не все въ природѣ дѣйствительно достигаетъ своей цѣли, потому что *матерія портиводѣйствуетъ формѣ*. Такъ, природа нерѣдко бываетъ останавливаема въ своемъ развитіи и производитъ безцѣльное, чему она, конечно, не позволяетъ больше существовать, но, какъ добрый хозяинъ, находитъ для него иное употребленіе. Природа совершенно достигаетъ своей цѣли только въ образованіи людей мужескаго пола; всѣ остальные естественные предметы — только болѣе или менѣе неудачныя попытки природы достигнуть своей цѣли; тѣла неорганическія суть безплодное стремленіе стать органическими, растеніе маленькое подражаніе животному, животное—человѣку, сама женщина въ сравненіи съ мужчиной — несовершенное и искаженное существо. Поэтому вся жизнь природы есть безконечный, неперестающій жизненный процессъ образованія изъ мертваго живаго, изъ несовершеннаго совершеннаго, и слѣд. природа, какъ великое цѣлое, «не безсвязна въ своихъ явленіяхъ, подобно плохой трагедіи».

Такимъ образомъ, общія основныя положенія философіи природы у Аритотеля слѣдующія: начала природы — безформенная матерія и разумный духъ. Образованіе матеріи по мысли этого духа есть ея цѣль (энтелехія), оно проявляется въ формѣ движенія, про-

изводящаго вѣчно продолжающійся образовательный процессъ несовершеннаго въ совершенное. Что же касается теперь *объясненія отдѣльныхъ естественныхъ явленій*, то Аристотель различаетъ двѣ отдѣльныя сферы познаваемаго, сферы *совершеннаго* и *несовершеннаго движенія*, изъ которыхъ первое, никогда не перестающее, всегда само къ себѣ возвращающееся, *круговое движеніе*, принадлежитъ неподвижнымъ небеснымъ свѣтиламъ, послѣднее движеніе, движеніе уклоняющееся то на право, то на лѣво, то вверхъ, то внизъ, замѣчается нами въ земныхъ предметахъ. Міръ, какъ это вытекаетъ уже изъ понятія совершеннаго движенія, есть шаръ и круговое движеніе находится въ его периферіи. Это область чистаго эфира съ его звѣздами, заимствующими свое движеніе непосредственно отъ божества, неподлежащими фазисамъ происхожденія и разрушенія, далеко совершеннѣйшими и болѣе божественными, чѣмъ все земное и даже чѣмъ самъ человѣкъ, вѣчно самимъ себѣ равными, живущими не вѣдая никакихъ страданій. Менѣе совершенна далѣе отстоящая отъ перваго двигателя сфера планетъ (къ которымъ принадлежатъ солнце и луна), ей свойственно весьма разнообразное, противоположное неподвижнымъ свѣтиламъ, обратное и неправильное движеніе; но самою несовершенною является наша земля, лежащая въ центрѣ міра и весьма отдаленная отъ божественнаго двигателя. На ней вѣчно царствуютъ образованіе и разрушеніе, смѣна которыхъ подлежитъ вліянію высшихъ существъ, планетъ и неподвижныхъ свѣтилъ (*). У земныхъ предметовъ нужно различать двоякое основное движеніе, вверхъ — къ эфиру, и внизъ — къ центру міра; эти противоположныя движенія соотвѣтствуютъ прямо противоположнымъ элементамъ, тяжести и легкости, огню и землѣ. Между этими двумя элементами стоятъ два другихъ, образующихъ необходимое посредство, изъ которыхъ одно ближе къ землѣ, другое къ огню—вода и воздухъ. Такимъ образомъ, Аристотель учитъ, что изъ безконечной матеріи образуются *четыре элемента*, изъ смѣшенія которыхъ состоитъ вещество всѣхъ земныхъ тѣлъ и которые прямо противоположны пятому элементу, эфиру. Принимать *одно* первоначальное вещество, какъ іонійская школа, безконечное множество атомовъ, какъ Демокритъ, *Аристотель* считаетъ столь же неосновательнымъ, какъ неосновательны платоническое и пиѳагорейское мнѣнія, будто четыре элемента

(*) Аристотель, вмѣстѣ со всѣми древними, считаетъ звѣзды духовными существами, хоть ему и извѣстно было изъ астрономіи, что нѣкоторыя изъ нихъ несравненно больше земли.

суть математическія фигуры, потому что основные элементы сущаго не могутъ быть выводимы изъ взаимно объясняющихся качественныхъ и по числу ограниченныхъ противоположностей чувственно ощущаемаго. Пирамида напр. никогда не можетъ горѣть и свѣтить, какъ огонь, не можетъ произвести никакой другой пирамиды, какъ огонь производитъ огонь, и переходъ воды въ огонь немыслимъ, такъ какъ различіе между ними состоитъ не въ степени, а въ сущности. Но въ самихъ элементахъ заключаются уже простыя противоположности чувственнаго ощущенія, т. е. холодъ и теплота, влажность и сухость. Огонь тепелъ и сухъ, воздухъ тепелъ и влаженъ, вода холодна и влажна, земля холодна и суха. Эти четыре элемента неразложимы, но нельзя сказать, что они неизмѣнны; и такъ какъ всѣ жизненныя явленія и все разнообразіе естественныхъ вещей возникаетъ вслѣдствіе соединенія элементовъ, то должно существовать вліяніе одного элемента на другой, т. е. переходъ одного въ другой, который состоитъ однакожь не въ выдѣленіи, или измѣненіи формы, но въ совершенномъ превращеніи. Такимъ образомъ, всѣ элементы находятся во взаимодѣйствіи, безпрестанно возникаютъ одинъ изъ другаго и смѣшиваются другъ съ другомъ. Продуктъ этого механическаго смѣшенія на самой низкой степени есть неорганическая жизнь.

Сюда также относятся различныя атмосферныя явленія, которыя Аристотель подробно разсматриваетъ въ своей *Метеорологіи*; о ней мы скажемъ здѣсь только нѣсколько словъ. Въ основіе метеорологіи Аристотель поставилъ ту гипотезу, что пространство, находящееся между звѣздами и луной, занято субстанціею, представляющею нѣчто среднее между огнемъ и воздухомъ, способною воспламеняться и распространяющею теплоту на нашу землю, напротивъ же, пространство между луной и землей наполнено влажнымъ воздухомъ. Земля постоянно испаряется и такое испареніе, при составѣ поверхности земли изъ двухъ существенно различныхъ частей, твердой и сухой, бываетъ двоякаго рода, именно то холодное и сырое, то теплое и сухое. Первыя тяжелы и остаются на землѣ, послѣднія подымаются къ эфиру и, воспламеняясь, образуютъ различные роды метеоровъ, огненные шары, падающія звѣзды и под. Точно также и кометы (какъ выходящія по своему пути изъ зодіака, не причисляются къ планетамъ) суть ничто иное, какъ воспламененный воздухъ; въ сферѣ звѣздъ онъ часто собирается вокругъ какой нибудь одной здѣзды, которая потомъ становится ядромъ (центромъ) кометы—взглядъ, господствовавшій многія столѣтія въ наукѣ. Даже млечный путь представляется Арис-

тотелю постояннымъ отдѣленіемъ, вслѣдствіе движенія звѣздъ, воспламененнаго воздуха. Всѣ водяныя атмосферныя явленія по большей части вѣрно объясняются испареніемъ воды вслѣдствіе солнечной теплоты, отчего атмосфера наполняется влажностью, которая сгущаясь образуетъ *туманъ* и *облака*; замерзаніе послѣднихъ производитъ *снѣгъ*; испаренія, недостигающія высшихъ слоевъ атмосферы, падаютъ ночью въ видѣ *росы*, а при сильномъ охлажденіи въ видѣ *инея* (*). Касательно образованія *града* Аристотель признаетъ трудность (непобѣжденную даже нынѣшней наукой) объяснить, какимъ образомъ можетъ образоваться градъ въ теплое время года, и образованіе въ воздухѣ большихъ и тяжелыхъ градинъ кажется ему рѣшительно непонятнымъ. Онъ думаетъ, что причина этого заключается въ быстромъ противодѣйствіи холода солнечной теплотѣ. Первоначальный источникъ воды—*море*; изъ него посредствомъ испаренія солнце поднимаетъ кверху тончайшія части, между тѣмъ какъ грубѣйшія, именно соль—остаются; но испарившаяся вода снова сгущается, какъ сказано выше, и падая на землю, образуетъ *рѣки*. Преобладаніе сырыхъ испареній въ атмосферѣ производитъ *дождь*, напротивъ, преобладаніе огненныхъ—*вѣтры*, связь которыхъ съ дождемъ, какъ ихъ правильность и періодичность (напр. этезіи) объясняется то же на основаніи этой гипотезы.

Аристотель утверждаетъ также, что и въ землѣ находится сырость; нагрѣваніе ея отъ теплоты земли и солнца есть причина воздушныхъ теченій, которыя, если не находятъ себѣ выхода, бываютъ причиною *землетрясеній*. Если огненныя испаренія изъ облаковъ уходятъ большею частію кверху, а остатокъ ихъ будетъ вытѣсняемъ преобладающимъ холодомъ, то при столкновеніи такихъ испареній съ другими облаками происходитъ громъ; молнія, только вслѣдствіе обмана чувствъ замѣчаемая нами раньше, и есть это испареніе, воспламеняющееся при выходѣ изъ облаковъ, если же оно отдѣляется въ большихъ массахъ и невоспламененнымъ, то образуетъ тифоны, вихри, смерчи. Наконецъ радугу, круги вокругъ солнца и луны, появленіе нѣсколькихъ солнцъ вмѣстѣ Аристотель объясняетъ преломленіемъ лучей, и высказываетъ мнѣніе, что водяныя капли потому окрашиваются свѣтомъ, что онѣ такъ малы

(*) Оба явленія,—что роса не падаетъ на возвышенностяхъ горъ и падаетъ только при чистомъ небѣ, Аристотель наблюдалъ самъ; первое онъ совершенно справедливо объясняетъ теченіемъ воздуха, а во второмъ странно смѣшиваетъ причину съ дѣйствіемъ; онъ думаетъ, что небо бываетъ свободно отъ облаковъ потому, что испаренія не подымаются, а осаждаются въ видѣ росы.

и представляютъ собою такъ быстро движущееся зеркало, что онѣ успѣваютъ отражать одну только краску, а не самую форму предметовъ.

Такъ какъ всѣ небесныя явленія суть слѣдствія различныхъ испареній, то къ нимъ же сводится и противоположность двухъ составныхъ частей земнаго шара, *минералловъ* и *металловъ*, первые къ сухимъ, а послѣдніе къ влажнымъ испареніямъ.

Отъ неорганическихъ тѣлъ органическія отличаются тѣмъ, что они суть живыя существа. Конечно, жизнь можно приписать и неорганическимъ тѣламъ, но на столько, на сколько она свойственна всему міру; такъ какъ его жизнь обнаруживается только въ механическомъ движеніи перемѣны мѣста. Жизненный принципъ и движущее въ органическихъ тѣлахъ есть ихъ *душа*; поэтому Аристотель приписываетъ душу всѣмъ существамъ, даже растеніямъ; тѣло органическихъ существъ образуется вслѣдствіе соединенія двухъ равносильныхъ элементарныхъ тѣлъ, причемъ возникаетъ третье, среднее, однородное во всѣхъ своихъ частяхъ, напр. мясо, дерево. Всѣ эти субстанціи, составленныя изъ однородныхъ частей, заключаютъ въ себѣ четыре элемента, такъ какъ, что Аристотель особенно старается доказать, тѣлесная организація возможна только при соединеніи всѣхъ элементовъ. Изъ образовавшагося подъ вліяніемъ души соединенія различныхъ веществъ, напр. костей и мяса, происходитъ живое существо, и однородныя вещества нужны только для образованія членовъ, которые въ свою очередь обусловливаются свойствами души.

Душа есть энтелехія тѣла, т. е. его форма и причина его движенія, естественно, что она сама не есть тѣло, но жизненная теплота, связанная въ человѣкѣ съ эфиромъ.

Ступень, какую занимаетъ то или другое органическое существо, прямо зависитъ отъ свойствъ его души. Растеніямъ принадлежитъ душа питательная (растительная), животнымъ—питательная и ощущающая, человѣку,—кромѣ всего этого, еще душа разумная. Растенія, поэтому, стоятъ на самой низкой ступени органическихъ существъ, по отношенію къ тѣламъ неорганическимъ они живутъ, но они мертвы въ сравненіи съ животными. Ихъ дѣятельность состоитъ исключительно въ усвоеніи себѣ земныхъ и водяныхъ составныхъ частей, находящихся въ землѣ уже совершенно приноровленными къ этому, и въ продолженіи своего рода; послѣднее совершается у нихъ не такъ, какъ у животныхъ, не посредствомъ рожденія, такъ какъ, по мнѣнію Аристотеля, у растеній нѣтъ различія половъ; они стоятъ далеко ниже животныхъ, потому что у

нихъ худшее (женское) не различается отъ лучшаго (мужскаго). Но главнымъ образомъ неразвитость организаціи растеній зависитъ отъ того, что у нихъ нѣтъ никакого *центральнаго органа.* Конечно, душа ихъ нѣчто *одно,* но она способнѣе къ дѣлимости, поэтому и возможно размноженіе растеній посредствомъ прививки, наростовъ и отпрысковъ и пр. Этотъ недостатокъ препятствуетъ ощущенію, вслѣдствіе его всѣ органы оказываются въ извращенномъ видѣ; самое главное въ растеніяхъ собственно должно быть то, посредствомъ чего они питаются, это—корень, имъ же растенія прикрѣпляются и къ землѣ; вообще органы растеній чрезвычайно просты и развиваются въ одну сторону; у нихъ есть только верхъ и низъ, а нѣтъ ни правой, ни лѣвой стороны, ни спереди, ни сзади. Растенія происходятъ то изъ сѣмени или отпрысковъ корня, то изъ земли или сгнившихъ веществъ, причемъ земля собственною своею жизненною теплотою вызываетъ движеніе подобное зарожденію.

Эти и подобныя разсужденія, случайно высказанныя Аристотелемъ, составляютъ все, что мы знаемъ относительно его ученія о растеніяхъ; вѣроятно, сочиненіе его объ этомъ предметѣ потеряно, а та книга о растеніяхъ, которая приписывается ему и дошла до насъ, составлена гораздо позднѣе.

Отъ растеній къ животнымъ Аристотель принимаетъ степенный едва замѣтный переходъ; такъ, относительно нѣкоторыхъ морскихъ животныхъ, обыкновенно приростающихъ къ чему нибудь твердому, почти невозможно рѣшить, растенія ли это, или животныя. Даже въ царствѣ животныхъ замѣтна правильная послѣдовательность развитія отъ несовершеннаго къ совершенному, и между такими классами, которые повидимому совершенно различны, существуютъ незамѣтные переходы, такъ между млекопитающими и птицами нетопырь представляетъ переходъ съ одной стороны, строусъ съ другой; изученіе такихъ постепенныхъ переходовъ есть единственная причина, почему Аристотель не составилъ полной систематики животныхъ, хоть онъ и выставляетъ на видъ важность для естественной исторіи подраздѣленій животныхъ и много распространяется объ основаніи такихъ подраздѣленій, именно о нахожденіи характеристическихъ признаковъ. Главные классы, различаемые Аристотелемъ, слѣдующіе: животныя, родящіяся живыми, и яйценесущія четвероногія, птицы, рыбы, насѣкомыя, животныя съ мягкимъ покровомъ (Crustaceen), черепокожія (Conchiferen) и слизняки (Mollusken); потомъ, онъ часто также дѣлитъ животныхъ на имѣющихъ кровь и безкровныхъ, или же различаетъ ихъ по роду пищи, мѣсту и образу жизни; но всѣ эти подраздѣленія выходятъ

не изъ одной общей точки, лишены принципа и потому несовмѣстимы.

Аристотелю были извѣстны какихъ нибудь 500 животныхъ, конечно, чрезвычайно ничтожное число въ сравненіи съ тѣмъ, что мы знаемъ, но его труды будутъ имѣть для насъ значеніе, если помнить, что онъ былъ первый, пришедшій вообще къ мысли собирать животныхъ и описывать ихъ научнымъ образомъ, что онъ не могъ опираться на что нибудь сдѣланное до него, такъ какъ замѣчанія прежнихъ философовъ суть только праздныя гипотезы и странныя предположенія. Но Аристотель не ограничился однимъ внѣшнимъ описаніемъ животныхъ, онъ коснулся анатоміи и физіологіи животныхъ организмовъ, и если опять вспомнить, что въ его сочиненіяхъ положены самыя первыя начала этихъ наукъ, то написанное имъ заставитъ насъ удивляться его остроумію и наблюдательности. Точно также были описаны имъ однородныя части, составляющія человѣческое тѣло, жилы, хрящи, роговидныя части, кожа, волоса (перья, чешуя и пр.), мясо и жиръ. Весьма важнымъ недостаткомъ, отъ котораго произошло неудовлетворительное ученіе о движеніи было то, что Аристотелю совершенно неизвѣстны были нервы и ихъ отправленія. Разсматривая дальше жизнь животныхъ, Аристотель особенную, т. е. соединенную съ ощущеніемъ жизнь приписываетъ тѣмъ существамъ, у которыхъ есть *центральный органъ*, къ которому относятся всѣ чувственныя ощущенія; этотъ центральный органъ есть *сердце* (мозгъ въ древности не признавался центромъ жизни), источникъ крови, начало жизни и движенія. Вещество, необходимое для образованія крови, выработывается желудкомъ изъ питательныхъ веществъ и въ видѣ кровяной воды проводится чрезъ жилы къ сердцу, въ которомъ она кипитъ и посредствомъ жилъ разносится по всему тѣлу, служа ему пищею; самыя чистыя и лучшія части крови идутъ на образованіе мяса, грубѣйшія—на образованіе костей, а еще худшія—на образованіе волосъ (перьевъ и пр.), совершенно же ненужныя выдѣляются вонъ. Аристотель думаетъ, что у животныхъ, не имѣющихъ сердца, нужно принять соотвѣтствующій ему какой нибудь органъ; такъ у нѣкоторыхъ неполное сердце онъ думаетъ замѣнить полнокровною печенью. Въ кипѣніи сердца онъ находитъ объясненіе біенія пульса: вскипаніе производитъ возвышеніе, а втеченіе холоднаго воздуха—пониженіе сердца, это же движеніе сообщается и соединеннымъ съ нимъ жиламъ. Аристотель почти вѣрно описываетъ эти жилы; онъ зналъ различіе между венозною и артеріальною кровью, впрочемъ такое знаніе не привело его къ болѣе вѣрному

взгляду на механизмъ кровообращенія. Еще меньше понялъ онъ значеніе дыханія, которое, какъ уже замѣчено выше, должно было производить охлажденіе. У низшихъ животныхъ, обладающихъ меньшею теплотою, охлажденіе совершается при посредствѣ воды и воздуха, постоянно заключающихся въ тѣлѣ. Мозгъ у Аристотеля не имѣетъ опредѣленнаго назначенія; для органовъ чувствъ, зрѣнія, слуха, обонянія, онъ необходимъ только потому, что для ихъ питанія требуется чистая и посредствомъ мозга охлажденная кровь; но способность ощущенія принадлежитъ сердцу и отъ него непосредственно сообщается чувству осязанія и вкуса, другимъ же чувствамъ при посредствѣ мозга. О функціяхъ остальныхъ органовъ человѣческаго тѣла, объ ихъ значеніи и необходимости для жизни Аристотель имѣетъ то болѣе, то менѣе вѣрныя представленія; ученіе же о зарожденіи излагаетъ весьма подробно. Онъ различаетъ зарожденіе изъ неорганической субстанціи вслѣдствіе образующей силы земли (такъ называемое generatio aequivoca), далѣе зарожденіе ихъ изъ одного существа, въ которомъ нѣтъ различія половъ и наконецъ зарожденіе при посредствѣ мужескаго и женскаго пола. При зарожденіи, мужеское начало находится въ такомъ отношеніи къ женскому, какъ форма къ матеріи, отъ мущины происходитъ сила, становящаяся энтелехіей матеріи, которую даетъ женщина, мущина—душа, женщина—тѣло. Потомъ Аристотель отличаетъ различные виды размноженія—посредствомъ рожденія живыхъ дѣтей, посредствомъ яицъ, вскрывающихся внутри или внѣ материнскаго тѣла, и наконецъ посредствомъ червячковъ (личинки насѣкомыхъ). Цѣль размноженія—въ земномъ подражать небесному, т. е. при смертности вида обезопасить роду вѣчную продолжаемость. Аристотель оставилъ намъ въ своей исторіи животныхъ остроумныя и удивительныя, при тогдашнемъ младенческомъ состояніи науки, наблюденія надъ образомъ жизни различныхъ животныхъ, ихъ состояніемъ въ различныя времена года (зимняя спячка, періодическія передвиженія), ступенями ихъ развитія (напр. сбрасываніе съ себя кожи), болѣзнями, различными темпераментами, склонностями, способами бѣганія, и этимъ доказалъ, что онъ внимательно и съ любовію слѣдилъ за тѣмъ, что считалъ второстепеннымъ, одною неудачною попыткою произвести совершеннѣйшее.

Это совершенное есть человѣкъ; у него одного прямой видъ и положеніе, потому что во вселенной совершенное находится вверху, такъ и у него лучшее, части тѣла, содержащія органы чувствъ, направлены кверху; далѣе человѣкъ образованъ изъ чистѣйшей матеріи, имѣетъ больше крови и больше жизненной теплоты и по своей совершен-

ной, способной къ разумному мышленію душѣ далеко возвышается надъ всею природою; поэтому она подчинена и служитъ человѣку. Органы человѣка въ существенномъ схожи съ органами животныхъ, только совершеннѣе послѣднихъ; основаніе такого совершенства лежитъ въ разумной человѣческой душѣ, а не наоборотъ. Человѣкъ не потому, какъ думалъ Анаксагоръ, разумнѣйшее существо, что у него есть руки, но у него потому есть руки, что онъ разумнѣйшее существо.

Душа человѣка состоитъ не изъ такихъ элементовъ, изъ какихъ состоятъ чувственные предметы, она не есть ни гармонія, ни само себя движущее число, но, какъ уже часто говорено было, она есть энтелехія тѣлъ, формирующее начало, основаніе всякаго движенія, хоть сама и неподвижна. Она не есть тѣло, но и немыслимо безъ него, подобно тому, какъ воскъ въ извѣстной формѣ есть эта форма, но и не можетъ быть отдѣленъ отъ нея. Жизнь души проходитъ различныя ступени развитія. На нижней стоитъ душа питанія, въ ней заключается основаніе питанія и размноженія; на второй ступени она называется душою чувствующею и дѣлаетъ возможнымъ *ощущеніе*. Чувственное ощущеніе состоитъ въ томъ, что душа воспринимаетъ въ себя форму вещей безъ матеріи, какъ сургучъ оттискъ печати. Впрочемъ, онъ не считаетъ ихъ механическими отпечатками на душу; онъ думаетъ, что среда, лежащая между предметомъ и органами чувствъ (воздухъ, влага), вызываетъ въ послѣднихъ движеніе, которое мы обозначаемъ именемъ зрѣнія, слуха, и пр. Соединеніе отдѣльныхъ чувственныхъ ощущеній и пониманіе ихъ свойствъ, вытекающихъ только изъ сравненія отдѣльныхъ ощущеній, каковы—величина, движеніе и под., возможно не чрезъ нихъ самихъ, но только при посредствѣ *общаго чувства*, имѣющаго свое пребываніе въ сердцѣ. Въ общемъ чувствѣ изъ отдѣльныхъ ощущеній образуются *представленія*, которыя суть послѣдствія чувственно ощущаемаго въ душѣ. Представленіе, связанное съ сознаніемъ, т. е. когда оно хоть разъ уже было въ душѣ, называется *воспоминаніемъ* и объясняется тѣмъ, что въ душѣ остается впечатлѣніе ощущаемаго; воспоминаніе принадлежитъ и животнымъ, но *произвольное* воспоминаніе, *память*, одному только человѣку. *Сонъ* есть состояніе общаго чувства, связанность послѣдняго есть основаніе сна, слѣд. онъ есть движеніе сердца, сообщающееся потомъ чувственнымъ органамъ, отъ обморока и оцѣпенѣнія онъ отличается только тѣмъ, что не вреденъ для здоровья, а напротивъ, необходимъ для бодрости. Представленія во время сна—*сны*; они происходятъ оттого, что кровь, отъ чувствъ получающая движеніе, назы-

ваемое нами ощущеніемъ, во время сна отъ оконечностей возвращается къ сердцу и посредствомъ движенія, вслѣдствіе ощущенія, въ общемъ чувствѣ производитъ обманчивыя представленія.

Изъ ощущенія, когда оно бываетъ связано съ удовольствіемъ или неудовольствіемъ, проистекаетъ представленіе пріятнаго или непріятнаго, которое есть основаніе *желанію*. Направленное на что нибудь, желаніе заставляетъ насъ дѣйствовать, стремиться или избѣгать чего нибудь, слѣд. оно есть начало дѣятельности, которая вытекаетъ изъ него, какъ слѣдствіе изъ данныхъ посылокъ. Самый же актъ исполненія происходитъ такъ, что чрезъ представленіе желаемаго или нежелаемаго появляется въ сердцѣ или теплота или холодъ, слѣдствія которыхъ—расширенія или сокращеніе, а слѣд. движеніе членовъ.

Жизнь души показываетъ правильный ходъ ея развитія, всѣ отдѣльныя способности души суть только постепенное образованіе того, къ чему уже въ ней было расположеніе. Различныя способности души не принадлежатъ, какъ думаетъ Платонъ, различнымъ *частямъ* души, она есть цѣлое, и только развивается, притомъ же одновременно съ тѣломъ, составляя его *энтелехію*. Совсѣмъ другое—высшая, духовная принадлежность человѣка, *разумъ*, или *способность мышленія*. Онъ не развивается изъ предшествующихъ состояній души, онъ входитъ въ человѣка отвнѣ. Не привязанный исключительно ни къ какимъ тѣлеснымъ органамъ, свободный отъ всякихъ страданій и перемѣнъ, онъ есть божественное въ человѣкѣ, непреходящее, безсмертное въ его природѣ. Дѣятельность божественнаго духа, какъ выше было сказано, состоитъ въ свободномъ, не зависящемъ ни отъ какого предмета мышленія. Но настоящее человѣческое мышленіе не вполнѣ закончено, оно еще развивается, какъ всѣ другія способности души, независимо отъ чувственныхъ представленій, но въ связи съ ними и сопровождаемое ими, оно такъ относится къ самой мысли, какъ математическая фигура къ выражающему ее положенію. Поэтому Аристотель и принималъ двѣ части разума, объ отношеніи которыхъ онъ, конечно, не сказалъ ничего опредѣленнаго: *страдательный разумъ* и *дѣятельный разумъ*; первый заключаетъ въ себѣ только расположеніе къ мышленію, онъ *пустое мѣсто мысли* и становится истиннымъ мышленіемъ только при посредствѣ послѣдняго, вѣчнаго, божественнаго познанія. Этотъ страдательный, нѣкоторымъ образомъ чувственный разумъ, связываетъ мышленіе не только съ представленіемъ, но и съ желаніемъ; изъ совокупнаго дѣйствія желанія и умственнаго рѣшенія, изъ которыхъ послѣднее бываетъ то согласно,

то противорѣчитъ первому, происходитъ *воля*, въ совершенной свободѣ которой Аристотель не сомнѣвается нисколько, только онъ поставляетъ ее въ совершенную зависимость отъ нравственнаго состоянія человѣка и думаетъ, что справедливое невозможно считать несправедливымъ. Такъ какъ разумъ бываетъ побудительною причиною дѣятельности, то Аристотель называлъ его *практическимъ разумомъ*, въ противоположность *теоретическому*, чистому мышленію.

Духъ человѣка является, слѣд. какъ бы двойною сущностью, съ одной стороны онъ—душа, т. е. форма матеріи, съ другой—разумъ, истеченіе божества. Это особенно важно для отвѣта на вопросъ о существованіи души послѣ смерти. Такъ какъ душа есть только энтелехія тѣла, она съ нимъ же должна и разрушиться; ей невозможно существовать отдѣльно отъ тѣла, невозможно также, какъ училъ Платонъ, и перейти въ другое тѣло. Послѣднее, по мнѣнію Аристотоля, было бы столько же странно, какъ утверждать, что архитектура можетъ воплотиться въ флейту. Точно также смертенъ чувственный, страдательный разумъ, потому что онъ связанъ съ тѣломъ; одинъ дѣятельный разумъ переживаетъ всякія перемѣны; онъ не есть индивидуальное мышленіе, особенность отдѣльнаго лица, но часть общаго мышленія. Если же этотъ разумъ безсмертенъ, то изъ этого еще не будетъ слѣдовать *личное безсмертіе* отдѣльнаго человѣка съ его сознаніемъ и воспоминаніями. Вообще, при такомъ раздвоеніи души, какое принято у Аристотеля, непонятно, какъ согласить съ нимъ единство самосознанія—это основаніе личности, и почему такой дуализмъ души и разума не находитъ своего оправданія въ сознаніи человѣка.

Если мы теперь резюмируемъ натурфилософскіе взгляды Аристотеля, то основнымъ положеніемъ его системы является мысль, что на всѣ естественныя явленія нужно смотрѣть какъ на приближеніе матеріи къ духу, какъ на стремленіе формы побѣдить матерію. Форма есть причина всякаго движенія, а на движеніе сводится всякое измѣненіе и образованіе. Совершеннѣйшее движеніе и слѣд. наибольшее приближеніе къ духу принадлежитъ сферамъ неподвижныхъ небесныхъ свѣтилъ; на землѣ же преобладаетъ противодѣйствующая духу матерія. Побѣда такого противодѣйствія выражается въ постепенномъ развитіи, идущемъ отъ неорганическаго къ органическому и животному царству и заканчивающемся человѣкомъ, который есть высочайшая цѣль природы и который имѣетъ разумъ—эту частицу божественнаго мышленія, совершенно незави-

сящаго отъ матеріи. О спеціальныхъ изслѣдованіяхъ Аристотеля по части естественныхъ наукъ мы поговоримъ ниже.

c. Этика.

Мы имѣемъ три, приписываемыя Аристотелю, сочиненія объ этикѣ, это: «Никомахова» (т. е. назначенная для Никомаха, сына Аристотеля), «Евдемова» и «большая этика». Первая — несомнѣнно подлинная, вторая записанная Евдемомъ, вѣроятно, со словъ Аристотеля, и третья — передѣлка второй; сюда же относится и большое сочиненіе о «политикѣ».

Этика заключаетъ въ себѣ ученіе о нравственной дѣятельности; и собственно этика занята нравственностію отдѣльнаго лица, политика же—цѣлаго общества. *Нравственные поступки* оцѣниваются исключительно по намѣренію, управляющему поступкомъ: «справедливъ только тотъ, кто дѣлаетъ справедливое съ намѣреніемъ». Хотя Аристотель видитъ основаніе нравственности въ душѣ человѣка, и нравственную цѣну дѣятельности ставитъ въ зависимость отъ того, есть ли она слѣдствіе разумнаго пониманія, однако онъ далекъ отъ того, чтобы, вмѣстѣ съ Сократомъ и Платономъ, считать нравственность и знаніе за одно и то же. Онъ подробно доказываетъ, что подобный взглядъ основанъ на психологической ошибкѣ, опускающей изъ виду различіе между теоретическимъ и практическимъ знаніемъ; есть люди, теоретически различающіе доброе отъ худаго, практически же нерѣдко смѣшивающіе ихъ; подъ вліяніемъ желанія зло они считаютъ добромъ; въ побѣдѣ желаній силою воли не участвуетъ умъ теоретическій, а скорѣе нравственное упражненіе, почему нравственная дѣятельность есть искусство. У человѣка отъ природы есть расположеніе къ *нравственнымъ поступкамъ*; нужно только развить это расположеніе. Но послѣднее возможно только посредствомъ долгаго упражненія, образующаго мало по малу *нравственный характеръ*. Аристотель никогда не допускалъ возможности научиться добродѣтели теоретически, такъ что нравственныя наставленія онъ считаетъ полезными и примѣнимыми только въ такомъ случаѣ, когда уже человѣкъ усвоилъ себѣ извѣстную степень моральной крѣпости; нравственное желаніе предполагаетъ нравственное знаніе.

Слѣд. нравственная дѣятельность, или *добордпътель*, *есть свойство воли*, по которому она «держится средины, соотвѣтствующей нашей природѣ, въ томъ видѣ какъ эта средина познается и уста-

навливается разумнымъ мышленіемъ». Такимъ образомъ, добродѣтель есть причина, почему человѣкъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, избѣгая слишкомъ многаго и слишкомъ малаго, дѣлаетъ то, что соотвѣтствуетъ его природѣ, и здѣсь-то этика тѣснѣйшимъ образомъ связывается съ физикою, хоть Аристотель въ противоположность Платону и раздѣлилъ совершенно эти основныя науки. Но что такое добро, которое соовѣтствуетъ природѣ, мы узнаемъ, разсмотрѣвши его ученіе о *высочайшемъ добрѣ*. Высочайшее добро не есть что-нибудь, какъ у Платона, само для себя существующее, напротивъ, оно различно у каждаго человѣка и для каждаго есть именно то, чрезъ что свойственная человѣку дѣятельность исполняется наилучшимъ образомъ. Но такая свойственная человѣку дѣятельность есть дѣятельность разума практическаго и теоретическаго, поэтому высочайшая цѣль жизни состоитъ въ совершенной теоретической и практической дѣятельности души, первая изъ нихъ выше, она нѣкоторымъ образомъ доставляетъ сверхъестественное божественное блаженство, послѣдняя обусловливаетъ истинное человѣческое счастье. Очевидно, что добродѣтельная дѣятельность возможна только въ такомъ случаѣ, когда неразумная часть души будетъ подчиняться разумной, моральная воля будетъ управлять желаніемъ. При этомъ Аристотель не считаетъ безразличными для счастья и земныя блага, здоровье, красоту тѣла, преимущества положенія и рожденія, дружбу, семейное счастіе и даже самыя удовольствія, онъ видитъ въ нихъ средство къ счастію и именно потому, что они содѣйствуютъ добродѣтельной дѣятельности или же бываютъ необходимымъ слѣдствіемъ ея. Если добродѣтельную дѣятельность души отдѣлить отъ удовольствій, то конечно справедливый человѣкъ, не задумавшись, выберетъ первую, но добродѣтель именно въ томъ и состоитъ, что при правильной душевной дѣятельности человѣкъ чувствуетъ высочайшее удовольствіе и ничего не желаетъ болѣе. Точно также добродѣтельный всегда готовъ для справедливости и сознанія, что онъ поступилъ справедливо, пожертвовать всѣми благами земли, даже самою жизнью, потому что *одно благородное дѣло* значитъ несравненно больше, чѣмъ цѣлая долгая жизнь, не представляющая ни одного подобнаго дѣла.

Такъ какъ добродѣтель основывается на развитіи естественнаго расположенія къ ней и какъ такое расположеніе не у всѣхъ людей одинаково, то отсюда выходитъ, что добродѣтель не есть, какъ думалъ Сократъ, нѣчто *одинаковое*, она различается по различію пола, состоянія, возраста. Добродѣтель женщины иная, чѣмъ мужчины, и опять иная, чѣмъ добродѣтель ребенка, раба. Этика, раз-

*

суждающая о высочайшей человѣческой добродѣтели, конечно имѣетъ въ виду добродѣтель однихъ мущинъ. Частные виды добродѣтели распадаются на двѣ группы, теоретическую и практическую, на *діаноэтическія* и *этическія* добродѣтели. Первыя суть просто нормальныя свойства разумной части души, послѣднія же происходятъ изъ правильныхъ отношеній неразумной части души къ разумной. Діаноэтическихъ добродѣтелей пять: разумъ, наука, мудрость, искусство и проницательность. Три первыя исключительно относятся къ познаванію, разумъ имѣетъ дѣло съ безусловными принципами, наука съ познаніемъ посредствомъ умозаключенія, мудрость же соединяетъ то и другое вмѣстѣ; двѣ послѣднія относятся къ практикѣ, искусство къ образовательной творческой дѣятельности, а проницательность къ самой жизни. Искусство можетъ быть употребляемо добродѣтельно или недобродѣтельно, напротивъ же проницательность добродѣтельна уже сама по себѣ, въ ней основаніе нравственныхъ поступковъ; сама она не этическая добродѣтель, но не мыслима въ отдѣльности отъ ней, равно какъ и послѣдняя не отдѣлима отъ проницательности, какъ своего основанія. Самъ Аристотель неясно представлялъ себѣ отношенія отдѣльныхъ діаноэтическихъ добродѣтелей, очевидно, что намъ еще труднѣе постигнуть его раздѣленіе, тѣмъ больше, что почти всѣ слова, обозначающія отдѣльныя добродѣтели, для насъ непереводимы; слова новѣйшихъ языковъ только приблизительно выражаютъ смыслъ греческихъ, что очень естественно при различныхъ моральныхъ воззрѣніяхъ грековъ и новыхъ народовъ. Само собою раумѣется, что сказанное нами относится къ этическимъ и діаноэтическимъ добродѣтелямъ вмѣстѣ.

Основываясь на своемъ положеніи, что добродѣтель есть искусство, Аристотель прежде всего показываетъ, какъ вѣрно опредѣлить средину въ поступкахъ, потому что на отдѣльную добродѣтель всегда нужно смотрѣть, какъ на средину между двумя крайностями. *Храбрость* напр. есть средина между трусостью и безумною отвагою. Безстрашіе не есть храбрость, потому что есть вещи, которыхъ нужно бояться и храброму, напр. безчестіе. *Умѣренность* есть правильная оцѣнка удовольствій, она равно далека какъ отъ необузданной привязанности, такъ и отъ совершеннаго презрѣнія къ нимъ. *Щедрость*, сущность которой не въ большихъ подаркахъ, а скорѣе въ отсутствіи эгоистическаго настроенія, стоитъ въ срединѣ между скупостью и расточительностью, равно какъ *гордость*, или великодушіе, въ срединѣ между мелочностью и надутостью. То же нужно сказать о *степенности*, *правдивости* и *любезности* въ обращеніи съ людьми; полнота же всѣхъ добродѣте-

лей есть *справедливость*, она отличается отъ другихъ отдѣльныхъ добродѣтелей тѣмъ, что ею опредѣляются исключительно отношенія человѣка къ другимъ людямъ. Справедливость, будучи нормальнымъ образомъ дѣйствій въ отношеніяхъ къ другимъ, есть начало правильныхъ юридическихъ отношеній вообще. Въ этомъ смыслѣ справедливость имѣетъ двѣ стороны, она бываетъ *раздѣляющею* и *примиряющею*, или *судебною* справедливостью. Первая относится къ правильному распредѣленію политическихъ правъ, напр. почестей, достоинствъ, послѣдняя установляетъ нормы соціальной жизни. Въ первомъ случаѣ, справедливость походитъ на геометрическую пропорцію: достоинство отдѣльнаго человѣка такъ должно относиться къ правамъ, которыми онъ пользуется, какъ относится достоинство всякаго другаго къ правамъ, ему даннымъ. Напротивъ, справедливость въ соціальныхъ отношеніяхъ, гдѣ личность человѣка не берется въ разсчетъ, допускаетъ вопросъ о большемъ или меньшемъ, значитъ, походитъ на ариѳметическую пропорцію. Ею напр. установлены законы торговыхъ сдѣлокъ, что особенно стало возможнымъ съ введеніемъ денегъ, чтобы здѣсь, какъ и во всемъ, равномѣрно раздѣлялись выгоды и убытки. Если кто нибудь нарушитъ мѣру, у него нужно отнять несправедливо присвоенное, онъ долженъ понести убытокъ. Слѣдовательно, *убытокъ* становится *наказаніемъ*. *Возмездіе*, какъ относительно добра такъ и зла, есть первая задача справедливости. Такимъ образомъ, Аристотелю здѣсь представляется случай развить въ связи съ понятіемъ справедливости свою *философію права*. Онъ различаетъ юридическія отношенія лицъ свободныхъ и равноправныхъ отъ отношеній лицъ неравноправныхъ, каковы отношенія господъ и рабовъ, родителей и дѣтей и потомъ показываетъ, какія отношенія справедливы или несправедливы или сами по себѣ, или же по смыслу положительныхъ законовъ, т. е. излагаетъ *естественное право* и *государственное право*. Естественное право имѣетъ несомнѣнныя преимущества, потому что оно всегда и для всѣхъ одинаково, напротивъ, государственное право зависитъ отъ воли законодателя и измѣняется вмѣстѣ съ государственнымъ устройствомъ. Притомъ невозможно опредѣлить законами всѣ случаи въ будущемъ; поэтому власть судебная иногда вмѣсто справедливости употребляетъ произволъ. Аристотель разбираетъ также различные роды и степени правонарушеній, онъ различаетъ преступленіе по незнанію, въ состояніи раздраженія, отъ преступленія по намѣренію, т. е. изслѣдуетъ случаи вмѣняемости преступленій. Если въ государствѣ господствуетъ справедливость, каждый членъ его бе-

зопасенъ отъ вреда, равно какъ и самъ не можетъ безнаказанно дѣлать зло другимъ. Слѣдовательно, справедливость становится срединою между несправедливымъ дѣйствіемъ и несправедливымъ страданіемъ; конечно, эта средина не такъ относится къ своимъ крайностямъ, какъ у другихъ добродѣтелей, потому что несправедливое страданіе никогда не бываетъ произвольно.

Къ этимъ этическимъ изслѣдованіямъ присоединяется дальше краткое разсужденіе о *терпѣливости*, способности переносить неудовольствія и отказываться отъ удовольствій, способности, которая относится отчасти къ нравственности, отчасти можетъ быть простымъ природнымъ свойствомъ, расположеніемъ, потомъ, безъ связи съ предыдущимъ, — пространное разсужденіе о *дружбѣ*. По мнѣнію Аристотеля, дружба заслуживаетъ особеннаго вниманія, такъ какъ она тѣсно связана съ добродѣтелью, притомъ же и сама есть явленіе нравственное, а главное — необходима для жизни; она — благо, ничѣмъ незамѣнимое. Дружба и любовь могутъ имѣть своею цѣлью пользу или удовольствіе; тогда самыя лица являются только средствомъ, и такая дружба скоропреходяща и возможна даже между дурными людьми. Только любовь къ другимъ ради ихъ самихъ заслуживаетъ названіе истинной дружбы, возможна единственно между нравственно добрыми и продолжается до тѣхъ поръ, пока подружившіеся люди не перестаютъ быть нравственно добрыми. Дружественныя отношенія возможны между равными и между такими, изъ которыхъ одинъ превосходитъ другаго. Отношенія послѣдняго рода бываютъ между родителями и дѣтьми, между мужемъ и женой, начальникомъ и подчиненнымъ. Впрочемъ, чтобы установить здѣсь правильную мѣру, нужно, чтобы сторона превосходнѣйшая больше была любима, чѣмъ сама любитъ. Странно, что Аристотель, который такъ глубоко унизилъ женщину предъ мужчиной, первый изъ философовъ считалъ бракъ нравственнымъ союзомъ, въ которомъ мужъ и жена посредствомъ раздѣленія занятій облегчаютъ другъ другу трудности жизни, что, предполагая уже нравственность съ той и съ другой стороны, съ появленіемъ дѣтей еще болѣе усиливаетъ ихъ взаимную привязанность. Ученіе о дружбѣ, хоть Аристотель и не относитъ его къ этикѣ, нужно считать основаніемъ его ученія о государствѣ, такъ какъ дружба выражаетъ собою лучшія нравственныя отношенія въ обществѣ, а предметъ политики—добродѣтель общества.

Естественное назначеніе человѣка—жить въ государствѣ; человѣкъ есть «общественное животное» и уже потому одному, что обладаетъ даромъ слова, предназначенъ къ общежитію. Поэтому

самое важное для человѣка это—государство, оно—его цѣль, исполненіе нравственной дѣятельности. При всемъ согласіи аристотелевой и платоновой политики, они сильно расходятся въ ученіи объ осуществленіи цѣли государства. Платонъ совершенно уничтожилъ *семейную жизнь*, напротивъ Аристотель считаетъ ее условіемъ, твердою основою государства. Въ семействѣ Аристотель находитъ отношенія троякаго рода: между мужемъ и женою, между родителями и дѣтьми, между господами и рабами. Мы уже выше упоминали, что Аристотель понималъ бракъ въ формѣ нравственныхъ отношеній и въ основаніе его полагалъ потребность взаимнаго дополненія. У женщины есть своя собственная воля и свои особенныя добродѣтели, слѣдовательно, она имѣетъ право считаться самостоятельнымъ лицомъ; если мущинѣ, въ силу его духовнаго и тѣлеснаго превосходства, принадлежитъ власть, то нужно, чтобы и женщина въ соотвѣтствующей ея способностямъ сферѣ пользовалась самостоятельностію и свободою. «Гдѣ женщина—раба, тамъ и мужчина рабъ, потому что свободный можетъ вступать въ союзъ только съ свободною». Отношенія между мужемъ и женою представляютъ собою аристократическое государство (что разумѣетъ Аристотель подъ аристократическимъ государствомъ, будетъ сказано ниже). Напротивъ, отношенія отца къ сыну (мать и дочь не принимались въ разсчетъ) есть монархическое, потому что ребенокъ обладаетъ еще только расположеніемъ къ свободѣ и добродѣтели, слѣдовательно, по отношенію къ отцу онъ не имѣетъ никакихъ правъ, но за то отецъ обязанъ развивать въ немъ сознаніе долга, свободы, добродѣтели. Рабство, по мнѣнію Аристотеля, совершенно законный фактъ, но только въ такомъ случаѣ, когда тѣ именно бываютъ рабами, которые назначены къ этому отъ природы. Есть люди, ни къ чему другому неспособные, какъ только къ исполненію механическихъ работъ; и какъ духу прилично господствовать надъ тѣломъ, то совершенно справедливо, если часть человѣчества, своими духовными дарованіями далеко превосходящая другую, подобно богамъ, управляетъ ею. Таковы отношенія варваровъ къ эллинамъ; первые отъ природы рабы послѣднихъ. Отъ этаго, глубоко вкоренившагося въ греческомъ духѣ воззрѣнія не можетъ отрѣшиться даже Аристотель, не смотря на всю свою гуманность; конечно, онъ снова является гуманнымъ въ своемъ законодательствѣ о мягкомъ и дружескомъ обращеніи съ рабами, все таки они лишены у него всякихъ человѣческихъ правъ, орудія хозяина, единственная добродѣтель которыхъ безусловная покорность.

Разобравши отношенія, составляющія основаніе государственной

жизни и предметъ *экономики*, Аристотель переходитъ къ изслѣдованію собственно государства, къ *политикѣ*.

Конечная цѣль человѣческой дѣятельности есть счастіе, тѣснѣйшимъ образомъ связанное съ добродѣтелью; слѣдовательно, цѣль государства—добродѣтель и счастіе гражданъ; поэтому государство есть не только соединеніе людей на извѣстной территоріи, не только союзъ индивидуальныхъ правъ для взаимной помощи и безопасности, но общежитіе для образованія совершенно нравственной, въ себя замкнутой жизни. И какъ разумъ бываетъ теоретическій и практическій, а равно и добродѣтель двоякаго рода, то спрашивается теперь, что выше, теоретическая или практическая добродѣтель,— вопросъ, который Аристотель долженъ былъ рѣшить въ пользу первой и соотвѣтственно этому самымъ лучшимъ государственнымъ устройствомъ считалъ то, высшая цѣль котораго есть *миръ* и которое содѣйствуетъ развитію наукъ и искусствъ, напротивъ, то государство неблагоустроенно, гдѣ главная задача—*война*, какъ напр. у лакедемонянъ. Война можетъ быть оправдана только какъ необходимая охрана или средство для пріобрѣтенія рабовъ. Что же касается государственныхъ учрежденій, которыми осуществляется счастье гражданъ, то Аристотель прежде всего отвергаетъ семейный и имущественный коммунизмъ Платона и признаніе дѣтей государственною собственностію, какъ такія учрежденія, которыя вмѣсто единства поселяютъ въ обществѣ ненависть, зависть и преступленія, находитъ также въ высшей степени неумѣстными благонамѣренный обманъ и обольщеніе гражданъ въ интересахъ государства. Но онъ согласенъ съ Платономъ, что сословіе ремесленниковъ не должно имѣть одинаковыхъ правъ съ другими гражданами, потому что для достиженія добродѣтели—назначеніе гражданина—требуется несравненно больше свободы, чѣмъ какою располагаетъ ремесленникъ или земледѣлецъ. Поэтому самыя чорныя работы нужно возлагать на рабовъ или покоренныхъ, а не на гражданъ; послѣдніе исключительно заняты защитою и управленіемъ государства.

Государственное управленіе бываетъ различно, смотря по тѣмъ различіямъ, какія существуютъ между гражданами (богатство, родъ, добродѣтели). Смотря потому, управляетъ ли государствомъ одинъ, нѣсколько или всѣ граждане и потому, имѣетъ ли оно цѣлію благо всѣхъ, или же одни частные интересы, Аристотель различаетъ шесть формъ государства—монархію, аристократію, республику и тираннію, олигархію, демократію. Въ *монархіи* царствуетъ одинъ и притомъ самый лучшій, добродѣтельнѣйшій, въ

аристократіи—многіе, надежнѣйшіе люди въ государствѣ (*), въ республикѣ—общество истинныхъ гражданъ. Три другія устройства суть только извращенія первыхъ, въ *тиранніи* управляетъ одинъ, не за свои преимущества, а вслѣдствіе насилія, въ *олигархіи* управляютъ богатые, въ *демократіи*—бездомная толпа. Ни одно изъ этихъ устройствъ не нравится Аристотелю, еще меньше думаетъ онъ о возможности, подобно Платону, теоретически построить идеалъ государства и только ограничивается указаніями, что устройство должно обусловливаться данными отношеніями народовъ. Если всѣ граждане одинаково добродѣтельны и, слѣдовательно, способны управлять государствомъ, тогда лучшимъ устройствомъ будетъ республика, потому что права гражданъ должны соотвѣтствовать тому, что они дѣлаютъ для государства. Но какъ подобное общество не легко найти, большею же частію одни бываютъ достойнѣе другихъ, то Аристотелю монархія кажется лучшимъ во многихъ отношеніяхъ устройствомъ. Но монархія должна быть ограниченная; государю не слѣдуетъ давать власти больше, чѣмъ всему народу и самъ онъ долженъ подчиняться законамъ; законъ управляетъ лучше, чѣмъ человѣкъ; гдѣ царствуетъ законъ, тамъ царствуетъ божественное въ человѣкѣ, разумъ, а гдѣ—частное лицо, тамъ всегда примѣшивается низкое, животное. Аристотель убѣжденъ, что многіе менѣе чѣмъ одинъ могутъ ошибаться въ извѣстномъ случаѣ, поэтому онъ любитъ учрежденія, ограничивающія царскую власть, въ родѣ спартанскихъ нравовъ. Изъ трехъ извращенныхъ формъ устройства демократія кажется ему самою лучшею; хотя въ ней всѣ граждане, дурные и хорошіе, пользуются одинаковыми правами, но здѣсь за то не даютъ преимущества вещамъ, не выражающимъ никакихъ преимуществъ, какъ это случается въ олигархіи, гдѣ управляетъ богатство, и еще болѣе въ тиранніи, или деспотическомъ правленіи, самой извращенной изъ государственныхъ формъ. Эти формы государственнаго устройства могутъ различно измѣняться и перемѣшиваться, что и естественно при весьма различныхъ отношеніяхъ у разныхъ народовъ, и истинный политикъ обязанъ всегда опредѣлить, какое устройство—самое пригодное при извѣстныхъ отношеніяхъ, какъ его ввести и предотвратить паденіе государства; по этому поводу Аристотель снова дѣлаетъ подробныя, остроумныя и съ знаніемъ дѣла составленныя замѣчанія, вездѣ имѣя въ виду достижимое и возможное, не такъ, какъ въ фантастической республикѣ Платона.

(*) О наслѣдственности монарха и аристократовъ нѣтъ и рѣчи.

Самымъ *лучшимъ государствомъ* еще нельзя назвать то государство, у котораго хорошо одно только внутреннее устройство; при этомъ не нужно упускать изъ виду и внѣшнихъ обстоятельствъ; государство не должно быть ни слишкомъ мало, ни слишкомъ велико, чтобы быть въ силахъ удерживать свою самостоятельность въ борьбѣ съ внѣшними и внутренними врагами, пользоваться благопріятными климатическими условіями, а главное—чтобы граждане его обладали и развивали въ себѣ необходимыя духовныя и тѣлесныя способности. Поэтому главная задача государства —*образовывать* и *воспитывать* гражданъ, и для того должны быть строго опредѣленные законы. Согласно съ Платономъ, Аристотель то же хотѣлъ дѣторожденіе подчинить государственному контролю и уничтожать слабыхъ, больныхъ дѣтей, но воспитаніе дѣтей государство принимаетъ на себя только послѣ семи лѣтъ, а до того времени ребенокъ долженъ находиться подъ домашнимъ присмотромъ. Средствами къ образованію онъ, вмѣстѣ со всѣми греками, считаетъ рисованье, грамматику, гимнастику и музыку, о высшемъ же научномъ образованіи онъ не говоритъ ничего, да и вообще его ученіе о воспитаніи слишкомъ коротко, такъ что есть причины думать, что оно или не докончено имъ самимъ, или же не дошло до насъ. Независимо отъ воспитанія, государство вообще должно заботиться, чтобы граждане его были добродѣтельны, ибо достиженіе этого есть осуществленіе главнѣйшей цѣли государства.

Сравнивая этику Аристотеля съ его логикой и физикой, мы находимъ, что между ними какъ будто нѣтъ связи; потому что только основное положеніе этики, что добродѣтель состоитъ въ господствѣ разумной части души, которая притомъ же раздѣляется на теоретическую и практическую,—взято изъ психологіи. Но глубокая, внутренняя связь обѣихъ наукъ лежитъ въ методѣ изслѣдованія, по которому Аристотель, вѣрный логическому основанію, что общее познается изъ частнаго, не построяетъ общества на основаніи общихъ положеній, но задачу философа и политика видитъ въ тщательномъ изслѣдованіи всѣхъ человѣческихъ отношеній и въ приведеніи ихъ къ общему моральному принципу, а высочайшую цѣль этики—не въ созданіи одного какого нибудь идеальнаго государства, не заботящагося объ отдѣльныхъ личностяхъ, но въ нравственномъ образованіи гражданъ. Какъ общее по своей истинности прежде, а по явленію позже индивидуума; такъ нравственность есть основаніе и причина государства и въ то же время конечная цѣль его развитія.

d. Ученіе Аристотеля объ искусствѣ.

Ко многимъ областямъ знанія, которыя основаны и пріобрѣтены Аристотелемъ для человѣчества, относится *теорія искусства*; къ сожалѣнію, до насъ дошли одни отрывки его ученія объ этомъ предметѣ (въ поэтикѣ). Какъ и Платонъ, онъ сводитъ искусство къ подражанію дѣйствительности, но оно не должно оставаться однимъ только подражаніемъ, а изображать міръ такъ, какимъ онъ долженъ быть въ своемъ совершенствѣ. Живопись идеализируетъ свой предметъ даже въ портретѣ, поэтъ изображаетъ не то, что случается, что собственно составляетъ предметъ исторіи, а то, что должно быть. Различныя формы искусства обусловливаются различными средствами, которыя оно употребляетъ для себя; изъ нихъ, впрочемъ, Аристотель подробно разобралъ одну только *поэзію*. Онъ раздѣляетъ ее на этическую, трагическую, комическую и диѳирамбическую, но въ отрывкахъ поэтики до насъ дошли изслѣдованія Аристотеля только относительно первыхъ двухъ родовъ поэтическихъ произведеній.

Искусство, по мнѣнію Аристотеля, имѣетъ троякую цѣль— образованіе, облагороженіе и увеселеніе, изъ нихъ впрочемъ только второе принадлежитъ искусству, такъ какъ образованіе и увеселеніе могутъ быть достигнуты иными способами. Подъ *облагороженіемъ* Аристотель разумѣетъ очищеніе чувствъ и страстей и вытекающее изъ него благородное настроеніе духа. Такъ напр. *трагедія* (объ ней только сохранился полный трактатъ) посредствомъ страха и состраданія должна облагороживать эти страсти, и дѣлаетъ это, представляя намъ человѣческую судьбу, зависящею отъ нравственно господствующей силы. Затѣмъ, о техническомъ построеніи трагедіи, о единствѣ и законченности дѣйствія (извѣстныя аристотелевскія единства), о впечатлѣніи отъ трагическаго, которое не должно быть ни страхомъ, ни сильнымъ гнѣвомъ, объ обрисовкѣ характеровъ, — Аристотель дѣлаетъ такія остроумныя и глубоко обдуманныя замѣчанія, что его теорія по справедливости считалась образцовою до нашихъ временъ, и еще Лессингъ сказалъ объ ней: «я легко поправлю любую трагедію великаго Корнеля, и это сдѣлаетъ всякій, кто также твердо будетъ держаться Аристотеля, какъ я».

Краснорѣчіе, *риторика* также вошли въ область аристоте-

левыхъ изслѣдованій, онъ считалъ ихъ частью политики, такъ какъ онѣ имѣютъ практическое значеніе для государственной жизни. Собственно риторика, оставляя въ сторонѣ всякое украшеніе рѣчи, всегда имѣющее нечистыя цѣли, должна ограничиться изложеніемъ и развитіемъ принципа и искать своей опоры въ доказательствѣ; въ такомъ случаѣ она стала бы діалектикою, наукою служебною политикѣ. Но такъ какъ это неисполнимо на практикѣ, то Аристотель подробно разбираетъ различныя средства къ убѣжденію и доказательству, языкъ и постройку рѣчи, которая раздѣляется у него на совѣщательную, дидактическую и судебную.

e) Обзоръ всей аристотелевой системы. Значеніе ея для естественныхъ наукъ.

Въ заключеніе, мы еще разъ бросимъ взглядъ на основныя черты аристотелевой системы. Послѣднія основанія всего существующаго составляютъ двѣ совершенно различныя сущности, духъ и матерія. Духъ есть чистое мышленіе, матерія нѣчто совершенно неопредѣленное, служащее основаніемъ каждой чувственной вещи. Духъ—управляющее, матерія—управляемое, потому что она образуется подъ вліяніемъ духа и только черезъ него становится чѣмъ нибудь, опредѣленною вещью. Слѣдовательно, происхожденіе есть процессъ, въ которомъ духъ формируетъ матерію. Это происхожденіе есть движеніе, поэтому дѣйствіе духа на матерію состоитъ въ томъ, что онъ движетъ ее, а цѣль матеріи — посредствомъ безконечнаго движенія постепенно приближаться къ духу. Слѣдовательно, каждый отдѣльный предметъ заключаетъ въ себѣ извѣстную частицу духа, составляющую въ немъ духовное содержаніе, основную мысль, дѣлающую предметъ тѣмъ, чѣмъ онъ есть. Этотъ каждому предмету присущій духъ Аристотель называетъ формою, въ противоположность матеріальному субстрату, веществу. Если предметъ еще не достигъ того, къ чему онъ предназначенъ, мы его называемъ потенціальностью, совершенно же сформировавшійся — актуальностью. Форма, — образовательное начало каждой вещи, у органическихъ существъ называется душою. Самыя несовершенныя души — у растеній, такъ какъ имъ свойственна одна способность питанія; потомъ слѣдуютъ души животныхъ, способныя чувствовать и наконецъ человѣческія души, причастныя даже чистому мышленію и стремленію къ божественному разуму. Человѣкъ самое высшее существо на землѣ; его превосходятъ только

божественныя звѣзды, причастныя чистому духовному бытію, такъ какъ онѣ принадлежатъ къ области міра (неподвижнымъ небеснымъ свѣтиламъ), которой, вслѣдствіе совершеннаго движенія, свойственно божественное несравненно болѣе, чѣмъ землѣ. Разумъ есть божественное въ человѣкѣ, самая превосходная часть его существа, слѣдовательно, задача человѣка—дать этой божественной частицѣ господство надъ всѣмъ другимъ. Это достигается посредствомъ образованія разума и подчиненія ему низшихъ способностей души, откуда вытекаетъ два рода добродѣтелей—діаноэтическихъ и этическихъ. Съ добродѣтелью связано счастье; счастье же достигается въ государствѣ, если послѣднее имѣетъ свою цѣлію образованіе нравственнаго общежитія. Такимъ образомъ, философія Аристотеля вполнѣ систематична; одно только непонятно, какъ духъ движетъ матерію; какъ матерія образуется по мысли, по формѣ. Аристотель оставилъ это необъясненнымъ, впрочемъ, такая неясность неизбѣжна въ каждой *дуалистической системѣ,* гдѣ духъ и матерія представляются совершенно противоположными началами. Аристотель, правда, говоритъ о стремленіи матеріи къ формѣ, но это просто образное выраженіе; дѣйствительное стремленіе было бы опредѣленнымъ состояніемъ матеріи, а вѣдь она сама по себѣ не имѣетъ никакого состоянія.

Тѣмъ не менѣе аристотелевская система по отношенію къ прежнимъ есть нѣчто законченное, удовлетворительное. Аристотель рѣшительно распутываетъ трудности, заключавшіяся прежде въ понятіяхъ происхожденія и перемѣны, которыя въ его системѣ считаются простымъ развитіемъ того, къ чему уже было расположеніе въ вещи, причемъ нѣтъ нужды прибѣгать къ гипотезамъ, которыя, какъ у Платона, не совмѣстны съ простымъ здравымъ смысломъ; онъ учитъ понимать природу, какъ непрерывный процессъ развитія, какъ внутренно связанное цѣлое и здѣсь находитъ основаніе всякаго явленія; онъ установляетъ такую теорію познанія, которая даже скептику показываетъ возможность знанія и которая несравненно больше, чѣмъ теорія Платона, ведетъ къ истинному знанію; наконецъ, онъ указываетъ человѣку и цѣлому человѣчеству нравственное назначеніе, въ достиженіи котораго заключено полное удовлетвореніе моральнаго и религіознаго чувства. Аристотель творецъ философской системы, скрывающей въ себѣ безконечно много зародышей дальнѣйшаго развитія науки, столько же важенъ и для исторіи философіи, потому что онъ прибавилъ къ ея области цѣлую отрасль человѣческаго знанія. На сколько философія Платона богаче всѣхъ досократовскихъ системъ, на столько же

она уступаетъ въ обширности философіи Аристотеля. Аристотель, не пользовавшійся никакими предварительными трудами, открылъ законы, лежащіе въ основаніи всякаго мышленія, почти совершенно правильно сопоставилъ ихъ и такимъ образомъ—какъ бы мало мы ни цѣнили значеніе формальной логики—установилъ твердыя основанія систематическаго мышленія, убѣжденія другихъ и единственное средство противъ софистики. Своимъ изслѣдованіемъ сущности и постепеннаго развитія души онъ далъ психологіи (которая у Платона состоитъ изъ недоказанныхъ и произвольныхъ положеній) научное основаніе, а въ своемъ разсужденіи о справедливости, правѣ и вмѣняемости представилъ первый опытъ ученія о правѣ, или философіи права. Въ своей теоріи искусства отъ не достаточной формы подражанія, принятой Платономъ, возвысился до области чистой духовной дѣятельности и наконецъ, онъ—*основатель естествовѣденія*. Изученіе аристотелевой системы больше, чѣмъ что нибудь другое, дѣлаетъ наглядною внутреннюю связь философіи и естествовѣденія и опровергаетъ превратное мнѣніе объ ихъ противоположности по самому принципу, такъ какъ Аристотель равно важенъ для философіи и для естествовѣденія, даже болѣе, въ его системѣ положено основаніе разумнаго естествовѣденія.

Что касается частныхъ, относящихся къ естествознанію, положеній, то у Аристотеля наряду со множествомъ вѣрныхъ и остроумныхъ взлядовъ мы находимъ не мало положеній, съ точки зрѣнія современной науки, ложныхъ, нелѣпыхъ и смѣшныхъ; но кто захочетъ видѣть въ этомъ доказательство противъ его величія? Возможно ли требовать, чтобы только что начавшаяся наука уже достигла своей цѣли? Для начала довольно положить твердое основаніе и указать путь къ развитію. Слава же основанія естествовѣденія не можетъ быть оспориваема у Аристотеля. Первая его заслуга та, что онъ научилъ *наблюдать*. У досократовскихъ философовъ среди гипотетическихъ положеній только изрѣдка и случайно попадаются эмпирическія наблюденія природы, даже у Демокрита, ученѣйшаго изъ нихъ, наблюденіе совершенно подчинено интересамъ умозрительныхъ гипотезъ; Сократъ думалъ, какъ это выше упомянуто, что ничего не узнаешь, изучая страны и деревья; а философскіе взгляды на природу, высказываемые Платономъ въ Тимеѣ, доказываютъ, что онъ дѣйствительно ничему не научился у природы. Аристотель первый сталъ путешествовать съ цѣлію собрать растенія и животныхъ, первый, считавшій отдѣльные предметы достойными наблюденія. И наблюдатель онъ былъ тонкій

и вѣрный, что доказываютъ оставшіяся отъ него описанія животныхъ, притомъ же онъ съумѣлъ указать наблюденію его законныя границы. Онъ исключилъ изъ астрономіи атмосферныя явленія и не удовольствовался однимъ описаніемъ внѣшняго вида животныхъ и растеній, а прибавилъ еще описаніе отдѣльныхъ частей тѣла и наблюденія жизненныхъ явленій, наконецъ онъ изслѣдовалъ физическія явленія движенія, паденія, бросанія, хоть нужно впрочемъ замѣтить, что эти его изслѣдованія имѣютъ весьма мало значенія. До Аристотеля была только одна настоящая естественная наука, астрономія. Онъ прибавилъ къ ней метеорологію, зоологію, ботанику, анатомію, физіологію и, если хотите, физику.

Философскіе взгляды Аристотеля о постепенномъ развитіи органической жизни должны были имѣть сильное вліяніе на развитіе опытныхъ естественныхъ наукъ, (*) но они еще болѣе получаютъ значенія отъ *метода* Аристотеля. Мы выше видѣли, что Аристотель восходитъ къ истинѣ путемъ *индукціи*; посредствомъ наблюденія отдѣльныхъ явленій онъ хочетъ найти общій законъ, лежащій въ ихъ основаніи; выходя отъ несомнѣннаго только для насъ, мы достигаемъ знанія, которое несомнѣнно само по себѣ. Но это и есть методъ естественныхъ наукъ, когда онѣ посредствомъ наблюденія и опыта находятъ законъ, изъ котораго потомъ выводятся другія, еще необъясненныя явленія, что прежде было только несомнѣннымъ явленіемъ, то теперь становится закономъ. Этотъ методъ вполнѣ принадлежитъ естественнымъ наукамъ, такъ что ихъ по-справедливости можно назвать индуктивными науками; слѣдовательно, однаго открытія и основанія этаго метода, независимо отъ другихъ заслугъ Аристотеля въ области естественныхъ наукъ, достаточно, чтобы упрочить за нимъ вѣчную славу въ исторіи естествовѣденія. Въ индуктивномъ методѣ заключается общая исходная точка философіи и точныхъ наукъ, въ ней же онѣ могутъ соединиться и въ одно цѣлое. Это впрочемъ случится только тогда, когда естественныя науки признаютъ право за всякимъ фактомъ, а не за

(*) Не трудно понять, что ученіе Аристотеля, по которому матерія образуется соотвѣтственно лежащей въ основаніи ея формѣ, не слишкомъ далеко и отъ современныхъ научныхъ воззрѣній. Если у животнаго оторванные члены (напр. клешня у рака) вырастаютъ снова, то не значитъ ли это, что форма, лежащая въ основаніи организма, была повреждена и вызвала поэтому новое образованіе? Если изъ двухъ химически неразличающихся яичекъ бабочки развиваются два совершенно различныя существа, то опять не форма ли является здѣсь закономъ необходимости, тяготѣющей надъ ними и обусловливающей эти различныя образованія.

одними только фактами чувственнаго міра, быть изслѣдуемымъ по этому методу, и когда философія дойдетъ до той степени скромности, чтобы признать, вмѣстѣ съ Аристотелемъ, что опытно данный фактъ заслуживаетъ больше довѣрія, чѣмъ выведенный изъ умственныхъ заключеній.

Здѣсь мы покончимъ съ Аристотелемъ, этимъ величайшимъ греческимъ философомъ, глубочайшимъ и проницательнѣйшимъ умомъ древности, имя котораго до тѣхъ поръ будетъ произноситься съ почтеніемъ, пока духъ человѣческій не перестанетъ въ стремленіи къ истинѣ находить свое величайшее удовлетвореніе, и въ видѣ образчика позволимъ себѣ привести нѣсколько словъ изъ этики для Никомаха, чтобы показать всю чистоту его нравственныхъ принциповъ, относительно которой не разъ высказывались довольно нелѣпыя сомнѣнія.

Въ главѣ, заключеніе которой мы приведемъ здѣсь, рѣшается вопросъ, основательно ли считать несправедливостью любовь къ самому себѣ. Аристотель говоритъ, что эгоистами обыкновенно называютъ тѣхъ, всѣ стремленія которыхъ направлены къ чувственнымъ удовольствіямъ. Потомъ онъ находитъ, что подобнаго рода стремленія никакъ не заслуживаютъ имени самолюбія, потому что лучшая часть человѣка есть его духъ и притомъ какъ человѣку вмѣняются только тѣ поступки, которые онъ дѣлаетъ съ полнымъ духовнымъ сознаніемъ, то выходитъ, что подъ человѣкомъ нужно собственно разумѣть его духъ. Къ нему-то и относится настоящее самолюбіе.

«Человѣкъ, съ полнымъ правомъ носящій имя самолюбиваго, совсѣмъ другой человѣкъ, нежели эгоистъ, о которомъ мы говорили выше. Разница между ними также велика, какъ велика разница между разумной жизнью и рабствомъ чувственности, между стремленіемъ къ истинной чести и стремленіемъ къ тому, что кажется полезнымъ. Извѣстно, что люди, больше всего заботившіеся о добродѣтельной жизни, заслуживали всеобщую любовь и похвалу, потому что ревностное стремленіе всѣхъ къ добродѣтели и стараніе превзойти другъ друга на этомъ поприщѣ приноситъ счастье не однимъ частнымъ лицамъ, а и цѣлому обществу; это впрочемъ само собою вытекаетъ уже изъ сущности добродѣтели и добродѣтельныхъ. Очевидно теперь, что всякій добродѣтельный любитъ себя, потому что его добродѣтели, прямо вытекающія изъ его самолюбія, полезны и ему самому, и другимъ. Напротивъ, порочный не любитъ себя, потому что, предаваясь худой страсти, онъ вредитъ себѣ и другимъ. Жизнь порочнаго несовмѣстна съ назначеніемъ человѣка, напротивъ добродѣтельный только исполняетъ свой долгъ; у него рѣшаетъ духъ, что для него лучше, и онъ во всемъ повинуется повелѣніямъ духа.

Справедливо также говорятъ, что добродѣтельный многое дѣлаетъ для своихъ друзей и отечества по любви къ нимъ, даже, что онъ, если потребуютъ обстоятельства, охотно и съ радостью идетъ за нихъ на смерть.

Богатство, почетныя мѣста и другія блага, которыхъ такъ сильно добиваются многіе, для него безразличны, безразличны по отношенію къ добродѣтели, которой собственно онъ ищетъ. Одно мгновеніе истиннаго удовольствія для него значитъ больше, чѣмъ долговременное чувственное наслажденіе, для него лучше одинъ годъ прожить честно, чѣмъ многіе годы—безъ славы нравственнаго человѣка; одно главное, великое дѣло онъ предпочитаетъ мелочности и пошлости долголѣтняго существованія. И всего этого достигаетъ человѣкъ, идущій на смерть за своихъ друзей и отечество; онъ избираетъ для себя величайшую честь. Подобный человѣкъ старается быть щедрымъ къ своимъ друзямъ, даетъ имъ что имѣетъ, имъ доставляетъ деньги, а себѣ оставляетъ сознаніе, что поступаетъ добродѣтельно. Также распоряжается онъ должностями и почетными мѣстами. Предоставляя все это своимъ друзьямъ, онъ оставляетъ для себя славу нравственнаго поступка, потому что лучшая честь для добродѣтельнаго—предпочитать добродѣтель всему другому. Предоставляя почетныя должности друзьямъ, онъ снова выигрываетъ тоже, что отъ щедрости. Больше чести для человѣка, дать возможность своему другу сдѣлать славное дѣло, чѣмъ самому его сдѣлать. Мы видимъ такимъ образомъ, что въ каждомъ нравственномъ поступкѣ добродѣтельный выбираетъ для себя лучшую, прекраснѣйшую часть добра. И въ такомъ смыслѣ каждый долженъ любить самъ себя, а не такъ какъ это дѣлаетъ большинство.

6. Перипатетическая школа.

Мы видѣли у Аристотеля глубокій философскій умъ, основательное и неусыпное стремленіе къ изслѣдованію; первый исчезъ вмѣстѣ съ нимъ и только послѣднее досталось въ наслѣдіе его ученикамъ. Перипатетическая школа славилась ученостью и трудолюбіемъ, но она не имѣла никакого значенія для философіи. Лучшіе ученики Аристотеля были Эвдемъ и Теофрастъ, первый изъ нихъ писалъ обо всѣхъ отрасляхъ философіи, но его сочиненія небольше, какъ комментаріи на Аристотеля. Теофрастъ, много лѣтъ бывшій главою школы, является иногда самостоятельнымъ, но въ сущности мало удалился отъ своего учителя, съ которымъ онъ главнымъ образомъ расходился въ томъ, что не считалъ душу неподвижною, но на эфекты ея, даже на самое сужденіе смотрѣлъ какъ на движеніе. Также и въ этикѣ онъ нѣсколько расходился съ Аристотелемъ, считая земныя блага необходимыми для счастія, и жаловался на то, что природа дала человѣку слишкомъ короткую жизнь, такъ что онъ долженъ умирать въ то время, когда едва успѣваетъ узнать только основныя начала знанія. Теофрастъ отличается особенно многосторонними учеными изслѣдованіями; такъ онъ написалъ сочиненіе о растеніяхъ, вѣроятно болѣе богатое содержаніемъ, чѣмъ сочиненіе Аристотеля, далѣе писалъ о камняхъ и металлахъ и основанное на опытѣ сочиненіе о характерахъ. Также онъ оказалъ услугу политическимъ наукамъ, распространивши и дополнивши аристотелевскій сборникъ государственныхъ учрежденій и законовъ.

Если принятіе движущейся души показываетъ уже, что Теофрастъ склонялся къ чисто физическому міровоззрѣнію, то это послѣднее вполнѣ господствуетъ въ системахъ двухъ другихъ учениковъ Аристотеля, музыканта Аристоксена и Дикеарха. Первый, возвращаясь къ ученію пиѳагорейцевъ, думаетъ, что душа есть комбинація отдѣльныхъ составныхъ частей тѣла, подобно тому какъ музыкальная гармонія есть комбинація различныхъ тоновъ, и поэтому называетъ душу гармоніею. Дикеархъ (первый написавшій ученое разсужденіе о географіи) точно также не считалъ душу существомъ, различнымъ отъ тѣла, а только извѣстнымъ состояніемъ тѣла, которое должно быть присуще ему, какъ скоро оно приняло извѣстную форму. Такое состояніе *оживленія* онъ находитъ вообще во всемъ органическомъ мірѣ и вслѣдствіе этого естественно долженъ былъ отрицать присутствіе въ человѣкѣ особеннаго разума и безсмертія души; теоретическія добродѣтели и блаженство тоже должны были уступить практическимъ.

Преемникъ Теофраста Стратонъ далъ перипатетической школѣ совершенно натуралистическое направленіе. Стратонъ изъ Лампсака, замѣчательнѣйшій философъ этой школы, всегда былъ извѣстенъ у древнихъ подъ именемъ „физика“, потому что онъ не только исключительно обратился къ физическимъ изслѣдованіямъ, но и всю свою философію основалъ на матеріалистическомъ ученіи природы. Онъ считалъ излишнимъ духовный принципъ Аристотеля и всю жизнь считалъ силою, первоначально присущею матеріи и всю природу называлъ божествомъ. Этому божеству онъ также мало приписывалъ разумъ, какъ и человѣческой душѣ; онъ думалъ, что знаніе нужно считать за нѣчто чувственное уже на томъ основаніи, что каждому мышленію необходимо должно предшествовать чувственное воспріятіе. Однако и при такомъ воззрѣніи на міръ, какъ на бездушное цѣлое, Стратонъ все таки оспаривалъ механическое объясненіе природы атомистикой.

Физическое направленіе Стратона могло еще удержаться у нѣкоторыхъ изъ его учениковъ (Критолая, Діодора); но оно скоро исчезло; какъ древніе перипатетики оставили логику и метафизику, такъ преемники ихъ уронили физику, у школы осталась только одна этика, излагаемая въ популярной формѣ, которая также во многихъ пунктахъ удалилась отъ аристотелевской, покрайней мѣрѣ Ликонъ уже сходился въ своемъ міровоззрѣніи съ эпикурейцами. Насколько велико для философіи значеніе Аристотеля, настолько же вообще ничтожно значеніе его школы.

7. Общій обзоръ этого періода.

Два обстоятельства спасли философію Сократа отъ паденія, до котораго довели было ее софисты: требуя во всемъ и всегда точнаго опредѣленія понятія, Сократъ тѣмъ самымъ положилъ твердое основаніе для мышленія, а считая высшею цѣлью всѣхъ философскихъ изслѣдованій самопознаніе и стремясь такимъ образомъ къ возвышенію и облагороженію человѣческаго характера, онъ поставилъ въ неразрывной связи съ своими теоретическими разсужденіями и рѣшеніе вопросовъ жизни практической. Такой взглядъ Сократа на науку и, кромѣ того, личное вліяніе его на общество снова возвратили наукѣ ея важность, такъ что самые лучшіе умы тогдашняго времени начали посвящать свои силы на дальнѣйшее ея развитіе.

Занявшись одностороннимъ развитіемъ сократовской философіи, не понявшіе сущности ея ученики Сократа совершенно упустили изъ виду тѣ идеалы, къ осуществленію которыхъ стремился ихъ учитель: школа Мегарская пустилась въ софистическія тонкости, Киринейцы низвели добродѣтель съ пьедестала, чтобы поставить на немъ чувство удовольствія, послѣдователи Антисѳена «презирали разумъ и науку» и стали вести жизнь дикарей, которая въ вѣкъ цивилизаціи могла нравиться только нѣкоторымъ по своей оригинальности. Платонъ одинъ понялъ истинный смыслъ сократовской философіи и старался привести ее въ логически развитую и связную систему. Признавая сущностью вещей ихъ понятія, т. е. родовыя понятія, или идеи, лежащія въ основѣ всѣхъ однородныхъ преходящихъ предметовъ, онъ открылъ новый, духовный міръ, существующій независимо отъ міра вещей чувственныхъ. Познаніе этого новаго міра, или лучше, воспоминаніе о бывшемъ уже въ душѣ нашей познаніи о немъ, — Платонъ считалъ самою высшею добродѣтелью и вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ высшимъ блаженствомъ человѣка, такъ какъ познаніе идей, изъ которыхъ самая высшая — идея добра, доступна тому только, кто умѣетъ освободиться отъ тѣхъ узъ, въ которыхъ чувственный міръ стремится держать насъ. Какое же значеніе имѣетъ настоящій, земной міръ, какъ и зачѣмъ существуетъ онъ вмѣстѣ съ высшимъ духовнымъ міромъ идей, на это Платонъ не далъ положительныхъ отвѣтовъ; поэтому Аристотель, великій ученикъ Платона, одинъ изъ всѣхъ понимавшій его, долженъ былъ оставить основный пунктъ сократовской философіи, именно ученіе объ идеяхъ, хотя онъ и согласенъ былъ съ

*

Платономъ въ основныхъ воззрѣніяхъ, изъ которыхъ вытекало ученіе о нихъ. И Аристотель, слѣдуя сократовскому методу, различаетъ чувственную вещь отъ понятія о ней. Но онъ считалъ истинно-существующимъ не родовыя понятія, а понятія объ отдѣльныхъ вещахъ. Всякая вещь, по ученію Аристотеля, состоитъ изъ двухъ частей, изъ чувственнаго субстрата, матеріи, которая сама по себѣ есть нѣчто, и изъ понятія, или формы, дѣлающей матерію тѣмъ, чѣмъ она должна быть. Поэтому, онъ долженъ былъ допустить и два основныя начала всего сущаго, соотвѣтствующія матеріи и формѣ вещей, — совершенно неопредѣленную, безкачественную матерію и правящій ею разумный духъ. Мысль даетъ матеріи форму, а вслѣдствіе развитія матеріи, по данной ей формѣ, происходитъ и движеніе въ ней. Движеніе служитъ началомъ жизни всего живущаго, форма всякаго органическаго существа, составляющая основу свойственнаго ему движенія, называется энтелехіею или душею. Чѣмъ совершеннѣе душа, тѣмъ выше по своему развитію и организму; самый совершенный организмъ есть организмъ человѣческій, потому что обитающая въ немъ душа имѣетъ у себя независимую отъ тѣла часть чистой мысли, божественнаго разума. Въ господствѣ разума надъ тѣломъ состоитъ добродѣтель и счастіе человѣка, и только при господствѣ разума возможно какъ теоретическое, такъ и практическое развитіе его. Самая высшая добродѣтель и самое чистое знаніе и въ системѣ Аристотеля являются въ связи между собою, хотя онъ и не признаетъ тождества между ними.

Съ Аристотелемъ греческая философія достигла высшей степени своего развитія, слѣдующіе за нимъ философы не имѣютъ уже ни глубины его мысли, ни обширности его познаній; исторія дальнѣйшаго періода показываетъ намъ упадокъ философской мысли, усиливающуюся односторонность и бѣдность ея.

C. ФИЛОСОФІЯ ПОСЛѢ АРИСТОТЕЛЯ.

Въ Греціи философія нашла себѣ всѣ условія къ быстрому и могучему своему развитію: свободный и понятливый народъ, правильныя, счастливо-создавшіяся государственныя отношенія, религіозное и нравственное сознаніе, чуждое оковъ фанатической вѣры; поэтому-то въ такое короткое время она и достигла самаго высшаго развитія, но кажется затѣмъ только, чтобы и пасть съ такою же быстротою, съ какою совершилось паденіе греческой государственной жизни.

Еще при Аристотелѣ начался упадокъ греческой свободы, а вмѣстѣ съ свободою погибла и греческая честь, и греческіе нравы. Гордые, свободные Аѳины сдѣлались игрушкой внѣшнихъ и внутреннихъ тирановъ; имъ въ своемъ паденіи оставалось одно только утѣшеніе—видѣть, что и другія государства находятся въ положеніи, не лучшемъ ихъ собственнаго и потомъ отдаться всецѣло жизненнымъ наслажденіямъ. Такимъ образомъ, Аѳины сдѣлались центромъ утонченнаго образованія, которое не имѣло въ виду ничего, кромѣ чисто-искусственнымъ образомъ созданныхъ удовольствій жизни: науки, искуства и философія процвѣтали въ нихъ, но онѣ сдѣлались уже слугами практическихъ цѣлей. Философія имѣла въ это время два направленія; съ одной стороны, она выражаетъ собою полное раздвоеніе и совершенную разнузданность тогдашняго народнаго сознанія, лишенную всякаго содержанія и ко всѣмъ вопросамъ жизни легко относящуюся мысль, которая, надмѣнно, ставя себя выше всего, съ спокойно-насмѣшливою улыбкою мужа, пережившаго юношескія мечты и увлеченія, спрашиваетъ: «что такое истина?» а съ другой, она должна была дать опору людямъ, потерявшимъ всѣ основы нравственнаго сознанія, вѣру въ народную религію, уваженіе къ народнымъ обычаямъ и государственнымъ законамъ, но сохранившимъ въ себѣ потребность имѣть хоть какія нибудь начала для своей нравственной жизни; философія должна была указать имъ, какъ можно было найти въ себѣ самихъ счастіе и довольство, не обращаясь за ними къ внѣшнему міру. Послѣднее направленіе выражаетъ собою философія стоическая и эпикурейская, а представительницею перваго служитъ философія скептическая. Такъ какъ всѣ эти системы имѣли цѣлью удовлетвореніе потребностямъ частнаго, отдѣльнаго человѣка, то онѣ главнымъ образомъ содержатъ въ себѣ только практическую философію; логика же и физика занимаютъ въ нихъ второстепенное мѣсто, онѣ служатъ только вспомогательными науками этики.

Очень естественно, что такая философія, унизившаяся до служенія лишь практическимъ цѣлямъ жизни, не была способна ни къ какому могучему полету. Хотя она распространялась въ обществѣ больше и больше, хотя считалась необходимою принадлежностью всякаго образованнаго человѣка, но все это было проблесками только внѣшней, кажущейся ея жизни, какою жила и тогдашняя цивилизація; даже и римляне, получившіе отъ покоренныхъ ими грековъ вмѣстѣ съ ихъ культурой и философію, и занимавшіеся ею довольно усердно, не могли много сдѣлать для ней, потому что народъ, завоевавшій міръ, былъ очень мало способенъ къ философ-

скому мышленію. Такимъ образомъ потокъ философіи дѣлался все мельче и мельче, еще разъ, повидимому, понесся онъ было съ прежнею быстротою (въ неоплатонизмѣ), но это уже была мутная, гнилая вода мистицизма, такъ что подъ конецъ онъ совершенно остановился на пескѣ догматизма. Средніе вѣка сдѣлали философію служительницею теологіи. Священники и монахи забрали въ свои руки это свободное дитя свободнаго духа, связали его тяжелыми цѣпями и подавали подъ именемъ философіи покрытый пепломъ хлѣбъ. И прошло много вѣковъ, прежде чѣмъ явился герой, возвратившій ей свободу!

1. Стоическая философія.

Основатель стоической школы былъ Зенонъ Киттіонскій (на островѣ Кипрѣ). Зенонъ родился около 340 г. до Р. Хр.; потерявши во время кораблекрушенія все свое имущество, онъ пришелъ въ Аѳины съ цѣлью—заняться философіею. Двадцать лѣтъ изучалъ онъ ее, слушая сначала циника Кратеса, потомъ мегарика Діодора Кроноскаго и Стильпона, и, наконецъ, академика Полемона. Послѣ, Зенонъ основалъ свою собственную школу, которая отъ расписанной разными цвѣтами залы (Stoa), въ которой обыкновенно преподавалъ онъ свое ученіе, получила названіе стоической. Въ продолженіе 58 лѣтъ стоялъ онъ во главѣ этой школы, будучи высоко почитаемъ и уважаемъ за свою строгую, безукоризненную въ нравственномъ отношеніи жизнь. Говорятъ, что аѳиняне воздвигли ему, по предложенію его друга, македонскаго царя Антигона Гоната, двѣ почетныхъ колонны, на которыхъ написано было, что жизнь его была совершенно похожа на его философію.

Во всякомъ случаѣ стоическая философія обязана своимъ основаніемъ Зенону; но что̀ изъ ней принадлежитъ ему и что̀ его послѣдователямъ, вопроса этого, по причинѣ немногихъ дошедшихъ до насъ отрывковъ изъ сочиненій Зенона, нельзя рѣшить съ точностью. Сначала разскажемъ мы исторію стоицизма, а потомъ представимъ въ связи содержаніе его.

Очень многіе изъ многочисленныхъ учениковъ Зенона, какъ напр. Аристо и Герíллосъ, уклонились въ самыхъ существенныхъ пунктахъ своей философіи отъ воззрѣнія своего учителя; вѣрнымъ послѣдователемъ его былъ Клеантъ, человѣкъ хотя и съ небольшими философскими дарованіями, но за то съ горячею любовью къ знанію и геркулесовскою силою воли. Не имѣя ни копѣйки денегъ, онъ работалъ по ночамъ у своего хозяина затѣмъ,

чтобы имѣть возможность днемъ заняться философіей. Оставаясь вѣрнымъ во всѣхъ почти пунктахъ взглядамъ Зенона, Клеантъ велъ совершенно такую же точно въ нравственномъ отношеніи строгую жизнь, какую велъ и его учитель, и въ довершеніе сходства съ нимъ окончилъ свою жизнь, какъ и Зенонъ, самоубійствомъ.

Главною опорою стоической школы еще въ древности считался Хризиппъ изъ Соли въ Сициліи (род. 282, ум. 209 до Р. Хр.), ученикъ Клеанта. Владѣя быстрымъ, проницательнымъ и всестороннимъ умомъ, Хризиппъ былъ въ тоже время человѣкъ очень поверхностный и не безъ тщеславія, чтò видно уже изъ того, что онъ написалъ болѣе 700 книгъ, которыхъ никто, кажется, не читалъ, не только потому, что онѣ были исполнены повтореній и безчисленныхъ противорѣчій, но потому главнымъ образомъ, что по причинѣ ихъ растянутости, темноты и безпорядочности изложенія ихъ и читать было нельзя. Къ счастію ни одна изъ его книгъ не дошла до насъ *).

У учениковъ Хризиппа, и именно у Римлянъ, стоическая философія получила другой, уклоняющійся нѣсколько отъ прежняго стоическаго ученія, видъ, поэтому мы считаемъ нужнымъ представить сначала ученіе старой стоической школы, а затѣмъ упомянуть и о позднѣйшемъ стоицизмѣ.

Съ перваго взгляда видно, что стоическая философія вышла изъ философіи цинической. Хотя стоики и называли мудрость знаніемъ вещей божескихъ и человѣческихъ, но это знаніе не было у нихъ само по себѣ цѣлью, а должно было только служить для человѣка вспомогательнымъ средствомъ къ отысканію основъ добродѣтельной дѣятельности. Подобно циникамъ, и стоики считали истинною цѣлью философіи улучшеніе нравственнаго поведенія человѣка; вмѣстѣ съ такимъ направленіемъ философіи къ практическимъ цѣлямъ у древнѣйшихъ стоиковъ, именно у Зенона и его учениковъ, находится въ связи презрѣніе къ знанію, подобное тому, какое было у Антисѳена. Даже самъ ученый Хризиппъ думалъ, что физика служитъ только къ тому, чтобы научить насъ различать добро отъ зла.

Стоики строго держались дѣленія философіи на три части: ло-

*) Какъ и гдѣ могъ онъ отыскать матеріала для столькихъ сочиненій, будетъ очень понятно, когда мы обратимъ вниманіе на то, что онъ написалъ цѣлыхъ 6 книгъ объ одномъ только софизмѣ Эвбулида, такъ называемомъ „лжецъ". Если ты лжешь и говоришь при этомъ, что ты лжешь, то въ одно и тоже время ты лжешь и говоришь правду.

гику, физику и этику, стараясь многими, большею частію неудачными, сравненіями наглядно представить отношеніе между этими частями (напр. они сравнивали ихъ съ скорлупою, бѣлкомъ и желткомъ яйца).

Въ области логики стоическая школа занималась изслѣдованіями по части грамматики и риторики, оказавши дѣйствительно значительныя услуги по этимъ сферамъ знанія, именно, она изобрѣла техническія грамматическія выраженія, остающіяся и до сихъ поръ. Въ остальныхъ пунктахъ вся стоическая логика ограничивается выводомъ знанія изъ представленій, даваемыхъ намъ чувственными воспріятіями. Гораздо сильнѣе, чѣмъ Аристотель, стоики опровергали ученіе Платона объ идеяхъ. Стоики учили, что идеи суть только абстракціи, не существующія въ дѣйствительности (существуетъ не человѣчество, а только отдѣльные люди); только чувственные предметы имѣютъ дѣйствительное существованіе; они производятъ въ нашей душѣ (которая сначала похожа на листъ чистой бумаги) оттиски, какъ печать дѣлаетъ это на воскѣ. Оттиски эти воспоминаніе сохраняетъ и приводитъ ихъ въ связь между собою, отсюда происходитъ опытъ, составляющій для всѣхъ людей основу всѣхъ ихъ дѣйствій. Такъ какъ всѣ наши познанія происходятъ изъ чувственныхъ воспріятій, то въ насъ самихъ нѣтъ никакой способности, которая давала бы намъ возможность судить объ истинности или ложности познаній; единственнымъ критеріемъ истины служитъ сила убѣжденія, невольно производимая въ насъ тѣмъ или другимъ представленіемъ. Такое ученіе о полной зависимости мысли отъ чувственныхъ воспріятій, такой положительный сенсуализмъ стоиковъ есть слѣдствіе ихъ физическихъ воззрѣній.

Стоическая *физика* есть матеріализмъ самый крайній. Стоики признавали *тѣлами* не только всѣ воспринимаемыя нашими чувствами вещи, но даже и самыя душевныя состоянія, какъ—то: гнѣвъ, радость и проч., и отвлеченныя понятія, напр. добродѣтель, порокъ и пр., не боясь упрека въ нелѣпости, который можно было сдѣлать имъ за это; они говорили, *существуетъ только то, что дѣйствуетъ*, *или само способно воспринимать внѣшнее дѣйствіе*, а то, что̀ производитъ дѣйствіе или подвергается отвнѣ какимъ нибудь перемѣнамъ, должно быть тѣлеснымъ. Поэтому оба начала всякаго бытія, *вещество* и *сила* тѣлесны; тѣлесна и совершенно безформенная, способная принять всякую форму *матерія* и тѣлесно образующее ее и движущее начало, которое стоики называли *божествомъ* или міровою душею. Какъ въ тѣлѣ человѣка душа и организмъ, такъ и въ цѣломъ мірѣ матерія и божество весьма

тѣсно связаны между собою и не мыслятся другъ безъ друга. Стоическое ученіе существеннымъ образомъ отличается отъ началъ аристотелевскихъ тѣмъ во-первыхъ, что стоики признавали божество тѣлеснымъ, и во-вторыхъ, считали матерію не вѣчною, а сотворенною божествомъ, которое само себѣ образовало свое собственное тѣло. Божество стоики представляли теплымъ, всеоживляющимъ эѳиромъ и называли его то дыханіемъ, то теплотою, то творящимъ огнемъ; но при этомъ они приписывали ему духовныя и нравственныя свойства. Они называли Бога міровымъ разумомъ, святымъ и блаженнымъ существомъ, отцемъ всего, приписывали ему любовь къ людямъ, сочувствіе къ добру и отвращеніе отъ зла. Дошедшій до насъ гимнъ Зевсу, сочиненный Клеантомъ, изображаетъ божество такими чертами, которыя мало разнятся отъ нашихъ представленій. Хотя такое изображеніе божества, повидимому, очень мало вяжется съ натуралистическими воззрѣніями стоиковъ, но въ связи съ цѣлою ихъ системой, оно не составляетъ противорѣчія, такъ какъ они не отрицали свойствъ духовныхъ, а только считали ихъ тѣлами.

Богъ, огненный эѳиръ, образовалъ себѣ свое собственное тѣло, посредствомъ измѣненія своей собственной сущности; изъ себя самаго онъ произвелъ и міръ, слѣдуя съ одной стороны необходимости своей природы, а съ другой—своему желанію. Образованіе міра происходило такимъ образомъ: вслѣдствіе сгущенія эѳира явился воздухъ, потомъ вода и наконецъ земля, а вслѣдствіе испаренія воды произошелъ земной огонь. Изъ смѣшенія этихъ четырехъ элементовъ образовались всѣ земные предметы, въ совокупности своей составляющіе большой, никакими промежутками непрерываемый шаръ, вертящійся на своей собственной оси. Весь міръ прекрасенъ и совершенъ въ высшей степени, онъ есть совершеннѣйшее выраженіе божественнаго разума и въ то же время самое очевидное доказательство существованія разумнаго божества; безобразіе и зло не разрушаютъ его совершенства, напротивъ, они даже необходимы какъ противоположность красотѣ и добру и въ соединеніи съ ними составляютъ полную гармонію. Міръ не вѣченъ, онъ долженъ исчезнуть, какъ и явился. Всякое бытіе возвращается къ первоначальному огню посредствомъ великаго міроваго пожара, отъ котораго остается цѣлымъ одинъ только первоначально существовавшій Богъ. Послѣ того, снова начинается процессъ образованія міра совершенно по прежнимъ законамъ; вновь являющійся міръ бываетъ въ такой степени похожъ на прежній, что въ немъ живутъ тѣ

же люди, какіе жили въ старомъ мірѣ и при тѣхъ же точно условіяхъ.

Самое лучшее и высокое созданіе въ мірѣ — это божественныя звѣзды, а на землѣ нѣтъ ничего превосходнѣе человѣка, потому что душа его есть истеченіе эѳирной первосубстанціи и имѣетъ разумъ. Душа, тѣлесность которой очевидна уже изъ того, что она тѣсно связана съ тѣломъ, живетъ въ сердцѣ, что можно заключать изъ того, что слова — выраженіе мысли, выходятъ изъ груди. Стоики не признавали души безсмертною, но говорили, что и она уничтожится при всеобщемъ міровомъ пожарѣ. Клеантъ училъ, что всѣ души дождутся этого пожара, а Хризиппъ напротивъ думалъ, что до него просуществуютъ только души мудрецовъ. Разумъ составляетъ въ человѣкѣ самую лучшую часть его, онъ не только имѣетъ способность господствовать надъ низшими побужденіями и страстями, но можетъ даже познавать законы и порядки природы и слѣдовать имъ.

На такихъ воззрѣніяхъ основывается стоическая этика, основное начало которой формулируется такъ: «поступай сообразно природѣ», т. е. не по своимъ влеченіямъ и чувствамъ удовольствія, а по предписаніямъ все-управляющаго разума. Сообразно съ природою живетъ тотъ человѣкъ, который всегда помнитъ, что онъ живетъ не для себя самаго только, а есть часть цѣлаго міра и членъ человѣческаго общества, и основываетъ на разумномъ сознаніи своего положенія свои отношенія къ природѣ и человѣческому обществу. Въ этомъ и состоитъ *добродѣтель*, которая поэтому и у стоиковъ, какъ у Сократа, заключается въ знаніи; только поступокъ, хотя бы совершенно законный, совершаемый безъ пониманія, не имѣетъ значенія. Этика стоическая согласна съ сократовскою еще и въ томъ отношеніи, что признаетъ добродѣтель такъ же *единственною;* развивая послѣдовательно свой взглядъ на единичность добродѣтели, стоики утверждали, что въ ней не можетъ быть степеней различія, добродѣтель не можетъ быть меньшая или большая; или есть у человѣка разумное пониманіе вещей, или—нѣтъ, онъ или добръ, или худъ. Человѣкъ умный не можетъ дѣйствовать вопреки убѣжденіямъ своего разума, человѣкъ, незнающій ничего, и поступать разумно не можетъ никогда, слѣдовательно, добрый или мудрый можетъ дѣлать только доброе, а злой или глупый—злое; поэтому, всѣ добрыя дѣйствія имѣютъ одинаковую цѣну, такъ же какъ и всѣ дурныя дѣйствія. Есть только два положительныхъ контраста: добро и зло, безъ всякихъ степеней различія; среднее между зломъ и добромъ есть нѣчто безразличное (adiaphoron).

Къ вещамъ безразличнымъ стоики относили всѣ земныя блага. Есть собственно говоря одно только благо, добродѣтель; по сравненію съ ней все ничтожно; человѣкъ добродѣтельный счастливъ даже среди величайшихъ земныхъ несчастій, а злого не могутъ осчастливить всѣ блага міра. Хотя земные предметы сравнительно съ добродѣтелью не имѣютъ значенія и безразличны, но нѣкоторые изъ нихъ, какъ-то здоровье, честь, богатство и пр. соотвѣтствуютъ человѣческой природѣ, другіе же, напр. болѣзнь, бѣдность, позоръ и т. д. противны ей. Если мудрецу придется выбирать между ними, то онъ долженъ выбрать первое, а въ дѣлѣ выбора между зломъ и добромъ на нихъ не надо обращать никакого вниманія. Еще меньше нужно тутъ обращать вниманіе на *чувство удовольствія*. Удовольствія стоики не считали благомъ; они смотрѣли на него какъ на страдательное состояніе души, какъ на печаль, страхъ, пожеланія и пр.; удовольствіе позволительно только тогда, когда оно происходитъ вслѣдствіе какого нибудь добраго дѣла; Клеантъ пошелъ даже такъ далеко въ развитіи этого взгляда, что считалъ удовольствіе вообще противнымъ природѣ; и всѣ стоики смотрѣли на удовольствіе, по крайней мѣрѣ какъ на нѣчто безразличное, считая совершенное равнодушіе къ благамъ жизни, такъ называемое стоическое безстрастіе, *апатію*, необходимымъ свойствомъ мудреца. Понятно, что и неудовольствія не считали они зломъ. «Мудрецъ», говорили они, никогда не страдаетъ, хотя бы онъ и чувствовалъ какую нибудь скорбь.

Стоики составили вообще такой идеалъ «мудреца», недостижимость котораго очевидна всякому; идеалъ этотъ былъ впрочемъ естественнымъ слѣдствіемъ ихъ ученія о полной единичности добродѣтели. Мудрецъ стоиковъ есть личность совершенно добродѣтельная, слѣдовательно совершенно счастливая, свободная и независимая; удовольствіе для него не имѣетъ никакого значенія, никакая скорбь его не мучитъ, при самыхъ большихъ бѣдствіяхъ онъ чувствуетъ себя свободнымъ и счастливымъ, потому что всегда имѣетъ полную свободу оставить жизнь свою, если она станетъ для него уже очень тяжела. (Самоубійство стоики считали дозволительнымъ, и многіе изъ нихъ часто прибѣгали къ нему.) Такъ какъ съ добродѣтелью связано полное совершенство, то мудрецъ—человѣкъ способный на всякое положеніе въ жизни, онъ—самый лучшій поэтъ, ораторъ и царь, одинъ Зевесъ только выше его. Очень естественно, что такое преувеличеніе идеала мудреца вызвало общія насмѣшки надъ стоическою философіею и она не пользовалась большимъ уваженіемъ Сами стоики стали въ противорѣчіе съ своимъ идеаломъ; считая

себя самихъ мудрецами, они не всегда обнаруживали качества, соотвѣтствующія ихъ идеальному мудрецу.

Позднѣйшіе послѣдователи стоической школы болѣе и болѣе смягчали ригоризмъ стараго стоицизма. Панецій изъ Родоса (род. 175 ум. 112), главною тенденціею котораго было популяризированіе стоицизма, училъ, что добродѣтели одной недостаточно для полнаго счастія, отвергалъ безстрастіе, и въ своей извѣстной книгѣ «объ обязанностяхъ» (послужившей образцомъ для Цицерона), не высказывалъ уже такого односторонняго, строгаго взгляда на добродѣтель, какой былъ у старой стоической школы. Онъ и ученикъ его ученый Посидоній (род. 135 г. до Р. Хр.), основавшій въ Родосѣ школу, особенно способствовали распространенію стоическаго ученія между римлянами. Болѣе всѣхъ другихъ греческихъ философскихъ системъ стоицизмъ шелъ по характеру римлянъ; жаркими послѣдователями его были особенно тѣ люди, которые хотѣли воскресить въ тогдашнемъ римскомъ обществѣ старую простоту и строгость нравовъ и спасти республику отъ паденія, къ которому она приближалась. Стоицизмъ сталъ религіею всей тогдашней оппозиціонной политической партіи (Катона напр. и другихъ); поэтому въ первое столѣтіе императорства стоиковъ безпощадно преслѣдовали, многіе изъ нихъ были казнены и сосланы. Между многими учеными представителями стоицизма того времени особенно извѣстны: Сенека, Музоній и Эпиктетъ; всѣ они, какъ и вообще школы, основанныя послѣ Панеція, ограничивались исключительно рѣшеніемъ вопросовъ нравственныхъ. Сенека — учитель императора Нерона, старавшійся доказать истинность своего ученія, если и не самою своею жизнію, которая не была свободна отъ пороковъ и чувственныхъ наслажденій, господствовавшихъ тогда при дворѣ, то своими энергическими сочиненіями, проповѣдывалъ поверхностную, но высокопарную и напыщенную мораль; Музоній, современникъ его, извѣстный своими педагогическими способностями доказывалъ, что безъ философіи никто, даже дѣти и женщины, не могутъ достигнуть счастія и добродѣтели. Эпиктетъ, который во время общаго преслѣдованія философовъ при Домиціанѣ (94 г. послѣ Р. Хр.) долженъ былъ удалиться изъ Рима, считалъ философію ученіемъ объ *образѣ жизни*, высшимъ началомъ котораго признавалъ онъ смиреніе и умѣренность въ наслажденіяхъ, и самъ отличался кротостью и любовію къ людямъ. Его изустныя наставленія были записаны и собраны ученикомъ его Арріаномъ, и отчасти дошли до насъ.

Еще разъ настала было пора процвѣтанія—внѣшняго по крайней мѣрѣ — для стоицизма, когда взошелъ на императорскій тронъ бла-

городный Маркъ Аврелій, приверженецъ стоической философіи. Философскія изрѣченія, изложенныя имъ въ сочиненіи «къ себѣ самому», хотя и показываютъ привлекательный, чистый характеръ самаго автора, но не имѣютъ достоинствъ философіи. Хотя Маркъ Аврелій и всѣми силами старался поддержать стоицизмъ, но не могъ уже дать ему жизненной силы, стоицизмъ палъ, потому что время философствованія прошло.

Уже у послѣдователей Хризиппа стоическая философія сравнительно съ другими школами не представляетъ собою оригинальнаго какого нибудь ученія; у стоиковъ римскаго періода господствуетъ чистѣйшій, общій тогдашнему вѣку философскій эклектизмъ. Впрочемъ и въ стоицизмѣ стараго времени не много можно найти оригинальныхъ сторонъ. Логика ихъ основана на началахъ школы элеатской, частію на ученіи Аристотеля, физика, за исключеніемъ двухъ Аристотелевыхъ началъ, вся почти заимствована у Гераклита, этика составлена большею частію по началамъ школы циничеcкой и сократовской. Характеристической чертой стоицизма служитъ его исключительно нравственное направленіе, которому совершенно подчинены были всѣ остальныя области философіи, строгій идеалъ добродѣтели и стремленіе осуществить философію въ практической жизни. Стоики хотѣли поднять и усилить падавшую нравственность, и нельзя отрицать, что они дѣйствительно успѣвали иногда въ этомъ. Во времена нравственной слабости и растлѣнія, неподвижности и распущенной чувственности, стоицизмъ представлялъ собою важное и отрадное явленіе; философія, которая замѣняла тогдашнему человѣчеству самую религію, достойна нашего уваженія.

2. Философія эпикурейская.

Совершенную противоположность стоической философіи въ одномъ отношеніи и очень близкое родство съ нею въ другомъ представляетъ ученіе Эпикура, бывшее дальнѣйшимъ развитіемъ киринейскаго эвдонизма. Эпикуръ былъ сынъ аѳинскаго гражданина, родился въ 342 г. до Р. Х. на островѣ Самосѣ, съ раннихъ поръ своей жизни занимался онъ философіею, слушалъ, между прочимъ, Ксенократа, но главнымъ образомъ слѣдовалъ Демокриту, физическія воззрѣнія котораго онъ удержалъ и въ своемъ ученіи безъ всякой почти перемѣны. На 36 г. своей жизни онъ открылъ свою школу въ одномъ саду, которымъ владѣлъ онъ въ Аѳинахъ и который оставилъ послѣ въ наслѣдство ученикамъ своимъ. Школа Эпикурейская, по крайней мѣрѣ въ первое время своего существова-

пія, была просто обществомъ друзей, такъ же точно, какъ и школа пиѳагорейская. Члены общества имѣли цѣлью проводить вмѣстѣ веселую жизнь и питали другъ къ другу безусловную довѣренность, простиравшуюся до такой степени, что имъ не нужно даже было общаго имущества. Съ самаго начала своего основанія союзъ эпикурейскій, или какъ обыкновенно стали говорить объ немъ послѣ— «Эпикурейское стадо», равнымъ образомъ и самъ основатель его, подвергались самымъ невѣроятнымъ и чудовищнымъ обвиненіямъ. Эпикуру и ученикамъ его приписывали самыя постыдныя и неестественныя распутства, но никогда никто не указалъ хотя бы на одинъ фактъ, подтверждающій истину этихъ обвиненій. Напротивъ, есть много основаній думать, что жизнь Эпикура отличалась нравственной чистотою: поводомъ къ обвиненіямъ эпикурейской школы было частію намѣренное или ненамѣренное непониманіе проповѣдуемаго ими ученія, а отчасти то обстоятельство, что люди съ самыми распутными свойствами, жившіе въ позднѣйшія времена всеобщей нравственной распущенности, безъ малѣйшаго основанія ссылались обыкновенно на авторитетъ Эпикура.

Эпикуръ умеръ на 72 г. своей жизни (270 г. до Р. Х.) вслѣдствіе продолжительной болѣзни, которую переносилъ онъ съ удивительнымъ терпѣніемъ и спокойствіемъ духа.

Эпикуръ, послѣ Хризиппа, былъ самымъ обильнымъ писателемъ древности,—написалъ болѣе 300 книгъ; это тѣмъ удивительнѣе, что у него было очень мало свѣдѣній и самъ онъ цѣнилъ очень мало науку. Изъ всѣхъ своихъ сочиненій онъ дѣлалъ извлеченія, содержавшія въ нѣсколькихъ тезисахъ всю его философію, тезисы эти онъ и заставлялъ своихъ учениковъ выучивать наизусть буквально. Діогенъ Лаэрцій записалъ ихъ, и такъ сохранились они до нашего времени. Изъ нихъ видно, что Эпикуръ не обладалъ большимъ философскимъ талантомъ.

Эпикурейская школа осталась вѣрна заученному на память ученію своего учителя, и удивительно, что это столько распространенное міровоззрѣніе въ теченіе цѣлыхъ столѣтій почти не подвергалось никакимъ перемѣнамъ. Самый замѣчательный позднѣйшій эпикуреецъ есть римскій поэтъ Лукрецій Карусъ (95—52 до Р. Х.), онъ написалъ прекраснымъ, поэтическимъ языкомъ эпическое стихотвореніе «о природѣ вещей», которое по всей вѣроятности есть ни что иное, какъ передѣлка сочиненія Эпикурова, носящаго такое же названіе; стихотвореніе это служитъ для насъ самымъ важнымъ источникомъ для знакомства съ Эпикуреизмомъ.

И по мнѣнію Эпикура, такъ же какъ по понятіямъ стоиковъ,

философія должна имѣть въ виду цѣль чисто практическую, она есть *дѣятельность, посредствомъ разъясненія понятій и доказательствъ содѣйствующая счастливой жизни*. Вслѣдствіе такого взгляда на философію эпикурейцы полагали ее собственно въ одной этикѣ, и только ее одну считали наукой, имѣющею практическое достоинство. Хотя Эпикуръ и слѣдовалъ тройственному дѣленію философіи на логику, физику и этику, но двѣ первыхъ области философіи имѣли для него второстепенное значеніе, онѣ служили только вспомогательными науками этики.

Логику эпикурейцы называли *канοникой;* эпикурейская логика очень слаба и скудна, потому что они, исключивши изъ ней всѣ логическія и метафизическія положенія, выработанныя Аристотелемъ, излагали вмѣсто нихъ только самое поверхностное ученіе о знаніи. Подобно стоикамъ, и они утверждали, что вся сумма нашихъ познаній происходитъ изъ чувственныхъ воспріятій. Только эти воспріятія Эпикуръ считалъ самою непосредственною и несомнѣнною истиной, *ощущеніе,* говорилъ онъ, никогда не можетъ быть ложнымъ, потому что оно выражаетъ собою только то, что возбуждаетъ нашу душу посредствомъ чувственнаго впечатлѣнія. Когда Орестъ говорилъ, что онъ видитъ Эринній, ощущеніе его было истинно, потому что дѣйствительно такіе образы носились передъ его душею, онъ ошибался въ томъ только, что считалъ ихъ за образы тѣлесные. Посредствомъ чувственныхъ ощущеній мы узнаемъ не самыя вещи, какъ онѣ есть, а только дѣлаемъ свои заключенія объ истинной ихъ сущности; сущность эта хотя несомнѣнно имѣетъ сходство съ тѣмъ, что даетъ намъ ощущеніе, но степень этого сходства нельзя опредѣлить съ точностью, и нѣтъ никакого признака, посредствомъ котораго можно было бы отличить, какія изъ нашихъ ощущеній соотвѣтствуютъ сущности тѣлесныхъ предметовъ и какія нѣтъ. Такую же точно непосредственную достовѣрность, какую даютъ намъ ощущенія, имѣютъ и наши *представленія*, т. е. тѣ отобразы предметовъ, какіе остаются въ нашей душѣ послѣ ощущеній, и являются передъ нашимъ сознаніемъ вслѣдствіе частаго повторенія чувственныхъ впечатлѣній. Всякое представленіе связывается у насъ съ опредѣленнымъ *словомъ;* равнымъ образомъ, при произношеніи какого нибудь опредѣленнаго слова, посредствомъ воспоминанія мы вызываемъ передъ своею душею соотвѣтствующее ему представленіе. Представленія, которыя конечно всѣ истинны, составляютъ основу всѣхъ нашихъ познаній, вслѣдствіе сочетанія и разложенія ихъ у насъ является *мнѣніе,* которое можетъ быть и истиннымъ и ложнымъ. Если напр. намъ кажется стоящая вдали отъ насъ башня малень-

кою и круглою, а при приближеніи къ ней, мы находимъ ее большою и угловатою, то чувственное воспріятіе въ первомъ случаѣ насъ не обманывало, ошибка заключалась тутъ въ томъ только, что мы неправильно сочетали свое ощущеніе съ бывшими уже въ насъ представленіями башни, не обративши вниманія на то, что глаза наши видѣли тутъ не дѣйствительную форму башни, существовавшую въ нашемъ представленіи, а только измѣненіе этой формы, происшедшее отъ находящагося между нею и нами—промежуточнаго пространства. Для опредѣленія истинности сочетанія представленій, или мнѣнія, непремѣнно надо контролировать ихъ чувственнымъ ощущеніемъ, оно есть единственный критерій истины. Истинно то мнѣніе, которое подтверждается или не опровергается чувственнымъ опытомъ, ложно то—какое опровергается или не подтверждается имъ. Цѣлью всего этого сенсуалистическаго ученія о знаніи служитъ стремленіе освободить человѣка отъ всякой глубокой рефлексіи и всякаго сомнѣнія, которое могло бы помѣшать ему спокойно наслаждаться благами жизни.

Еще рѣзче направлена къ этой цѣли *физика* эпикурейцевъ. Физическія изслѣдованія, сами по себѣ, для Эпикура казались не имѣющими никакого особеннаго значенія. Нельзя сказать, чтобы онъ былъ положительнымъ невѣждою въ наукахъ естественныхъ, но онъ питалъ къ нимъ то надмѣнное презрѣніе, которое часто идетъ рука объ руку съ невѣжествомъ. Эпикуръ называлъ глупцами тѣхъ людей, которые старались найти какіе нибудь опредѣленные законы въ правильныхъ повтореніяхъ однихъ и тѣхъ же явленій природы, такъ какъ всякое явленіе, по его мнѣнію, имѣетъ то одну, то другую причину. Все равно выходитъ,—принимать ли, какъ учатъ новѣйшіе астрономы, что восхожденіе и захожденіе звѣздъ зависитъ отъ ихъ движенія около земли, или объяснять это явленіе, какъ объясняли древніе, воспламененіемъ или погашеніемъ свѣтилъ небесныхъ; объяснять ли затмѣніе звѣздъ тѣнью, падающею на затмившееся тѣло, или признавать его погашеніемъ самаго тѣла, приписывать ли лунѣ свой собственный свѣтъ, или считать ее тѣломъ, получающимъ свѣтъ свой отъ солнца; даже на землѣ одни тѣла имѣютъ свой собственный, а другія заимствованный свѣтъ. Очень естественно, что при такомъ равнодушіи къ физическимъ законамъ, Эпикуръ не представилъ ни одной попытки объясненія явленій природы; онъ выбиралъ для себя только такія объясненія, которыя казались ему пригодными для главной его цѣли, т. е. для доставленія душевнаго спокойствія, и именно, Эпикуръ остановился на Демокритовомъ *ученіи объ атомахъ*, основныя начала котораго—атомы

и пустое пространство—хотя и противорѣчили положеніямъ его каноники, потому что и то и другое не можетъ подлежать чувственному ощущенію, но что до этого противорѣчія ему мало было заботы.

Ученіе Эпикура объ атомахъ почти буквально согласно съ ученіемъ Демокрита о томъ же предметѣ; поэтому мы и не станемъ повторять его; въ *одномъ* только пунктѣ есть небольшое измѣненіе. Эпикуръ утверждалъ, что атомы вѣчно находились въ состояніи паденія въ пустомъ пространствѣ; но они падали не совершенно отвѣсно, а вслѣдствіе своей собственной силы уклонялись нѣсколько отъ вертикальнаго направленія. Вслѣдствіе этого уклоненія произошло между ними столкновеніе, которое было бы невозможнымъ при равной скорости паденія тѣлъ въ пустомъ пространствѣ; столкновеніе произвело круговое движеніе атомовъ и было вообще причиною разнообразныхъ, постоянно измѣнявшихся комбинацій. Уклоненіе отъ вертикальнаго направленія Эпикуръ принималъ съ одной стороны затѣмъ, чтобы объяснить указанное столкновеніе ихъ, а съ другой—чтобы избѣжать допущенія строгой необходимости, которая казалась ему несовмѣстною съ свободною волею человѣка, и удержать *принципъ случайности*. Уклоненіе это онъ не считалъ необходимостью и признавалъ вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ явленія природы дѣломъ слѣпаго случая. Съ особенною любовью развиваетъ Эпикуръ Демокритово ученіе объ идолахъ, т. е. тѣхъ тонкихъ образахъ, которые отдѣляясь отъ предметовъ, проникаютъ посредствомъ поръ, находящихся въ чувственныхъ органахъ, въ нашу душу, которая сама есть существо тѣлесное, состоящее изъ тонкихъ, круглыхъ, гладкихъ атомовъ, заключенныхъ во всемъ нашемъ тѣлѣ и имѣющихъ послѣ смерти разсыпаться по воздушному пространству. Этими-то самыми тонкими идолами, отдѣляющимися отъ предметовъ и носящимися по воздуху, Эпикуръ объяснялъ происхожденіе фантазій и сновидѣній, не имѣющихъ въ себѣ ничего реальнаго; онъ думалъ, что миѳъ напр. о центаврѣ составился вслѣдствіе того, что носящіеся въ воздухѣ образы человѣка и лошади соединились между собою. Такою физическою нелѣпостью Эпикуру хотѣлось освободить сердца своихъ учениковъ отъ всякаго страха и суевѣрія. Происхожденіе вѣры въ боговъ ему такъ же точно легко было бы объяснить подобнымъ образомъ: но Эпикуръ не отрицалъ однако бытія ихъ, вѣроятно изъ опасенія подвергнуться непріятностямъ и преслѣдованіямъ: такъ какъ боги въ томъ видѣ, въ какомъ ихъ представляютъ обыкновенно, могутъ наводить страхъ на смертныхъ, то Эпикуръ постарался сдѣлать ихъ безвредными. Онъ считалъ ихъ существами, совершенно похожими на человѣка, только имѣющими

невещественныя тѣла, обитающими въ промежуточныхъ пространствахъ, находящихся между отдѣльными мірами, и наслаждающимися тѣмъ вѣчнымъ блаженствомъ, которое состоитъ въ томъ, что они не заботятся ни о чемъ и не обращаютъ никакого вниманія на людей, до которыхъ имъ гораздо меньше дѣла, чѣмъ сколько было самому Эпикуру до того противорѣчія, въ которое онъ ставилъ себя, принимая существованіе вѣчныхъ боговъ и допуская вѣчную перемѣну всѣхъ вещей, какъ требовала атомистика.

Если бы насъ не безпокоили страшныя небесныя явленія и событія, случающіяся въ природѣ, каковы напр. громъ, землетрясеніе и пр., если бы не мучилъ души нашей страхъ смерти и ада, то намъ не нужно было бы никакой физики. Эти страхи Эпикуръ надѣялся уничтожить совершенно своею физикою, которая не признавала ни божественной свободно-правящей міромъ силы, ни неизмѣнной необходимости въ природѣ. На такихъ-то совершенно успокоительныхъ воззрѣніяхъ онъ и развилъ свое ученіе о жизни, которую должны вести философы.

Этика эпикурейская основывается на ученіи о высшемъ благѣ. Высшее благо есть *счастіе*. Счастіе есть удовольствіе, а удовольствіе должно быть признано послѣднею цѣлью всѣхъ земныхъ нашихъ стремленій. Подтвержденіе такого воззрѣнія Эпикуръ находилъ въ томъ, что всякое живое существо, съ самаго момента своего рожденія избѣгая чувства неудовольствія, постоянно стремится къ удовольствію: то, что животное дѣлаетъ инстинктивно, человѣкъ долженъ совершать разумно. Въ признаніи удовольствія послѣднею цѣлью жизни Эпикуръ сходится съ киренейцами, различаясь отъ нихъ, по крайней мѣрѣ отъ Аристиппа, опредѣленіемъ сущности самаго высшаго удовольствія (въ этомъ пунктѣ онъ приближается къ воззрѣніямъ Теодора). Хотя, подобно киренейцамъ, онъ считаетъ всякое частное удовольствіе благомъ, но благомъ высшимъ Эпикуръ признаетъ то состояніе духовнаго спокойствія и довольства, которое является вслѣдствіе удовлетворенія всѣхъ тѣлесныхъ потребностей.

Такое состояніе, по его мнѣнію, не уничтожается не только мгновеннымъ, но даже и очень продолжительнымъ горемъ, такъ какъ мудрецъ живетъ не только настоящимъ, но и воспоминаніемъ прошедшаго удовольствія и къ тому же способенъ бываетъ безъ боязни смотрѣть въ будущее. Поэтому онъ долженъ не къ каждому удовольствію стремиться и не всякаго горя избѣгать, а имѣть въ виду цѣлую жизнь и не предаваться тѣмъ удовольствіямъ, которыя впослѣдствіи могутъ произвести непріятное ощущеніе, равнымъ

образомъ не отстранять отъ себя и тѣхъ непріятностей, которыя въ будущемъ могутъ доставить чувство удовольствія. Къ числу удовольствій, доставляющихъ намъ свѣтлое душевное настроеніе, нельзя относить удовольствій желудка; хотя мудрецъ и не отвергаетъ при случаѣ даже и сильныхъ наслажденій жизнію, но утверждая это, Эпикуръ энергически вооружается противъ дѣлавшихся ему упрековъ, будто бы его ученіе есть проповѣдь обжорства и распутства; онъ говоритъ даже, что имѣя передъ собою кусокъ ячменнаго хлѣба и стаканъ воды, онъ можетъ поспорить съ самимъ Зевсомъ въ блаженствѣ. По разумному взгляду на вещи для счастія ничего больше не нужно, кромѣ удовлетворенія тѣхъ немногихъ потребностей, которыя естественны и необходимы для насъ; потребности же, хотя естественныя, но не необходимыя мудрецъ можетъ конечно удовлетворять [1]) при случаѣ, но на удовлетвореніе ихъ онъ необходимо долженъ смотрѣть какъ на нѣчто безразличное; только тотъ можетъ дѣйствительно наслаждаться, кто легко переноситъ лишенія. Вслѣдствіе естественнаго порядка въ мірѣ, мудрецъ смѣло можетъ разсчитывать, что ему достанется все самое необходимое для жизни. Впрочемъ Эпикуръ не провелъ своего ученія объ удовольствіяхъ съ совершенно ясною послѣдовательностью; будучи твердо убѣжденъ, съ одной стороны, что чувственныя удовольствія составляютъ основаніе духовнаго довольства, какъ самъ онъ говоритъ: «удовольствія желудка—корень всякаго блага», «и онъ не можетъ представить себѣ никакого другаго удовольствія, если не считать удовольствіями наслажденій, доставляемыхъ вкусомъ, чувственною любовью, слушаніемъ музыки или созерцаніемъ прекрасныхъ образовъ»; онъ, съ другой стороны, порицаетъ стремленіе къ наслажденіямъ тѣлеснымъ, такъ какъ они коротки и преходящи, утверждая также, что средняго состоянія между скорбью и удовольствіемъ, принимаемаго киренейцами, не существуетъ, потому что именно такая свобода отъ всякаго чувственнаго возбужденія, такое совершенное спокойствіе, и есть состояніе истиннаго счастія. Если уже оба эти воззрѣнія не совсѣмъ вяжутся между собою, то высказываемый Эпикуромъ высокій взглядъ на дружбу, какъ на такое благо, безъ котораго всѣ остальныя ничтожны, выраженіе его, что другъ долженъ идти даже на самую смерть за своего друга, хотя и реко-

---

[1]) Потребностей, которыхъ нельзя причислить ни къ категоріи естественныхъ, ни къ категоріи необходимыхъ, каковы напр. страсть къ общественнымъ отличіямъ, мудрецъ не знаетъ.

мендуютъ съ прекрасной стороны характеръ самаго Эпикура, но съ основными началами его системы не имѣютъ уже никакой связи.

Мудрецъ, составлявшій идеалъ эпикурейцевъ, всегда наслаждается совершеннѣйшимъ спокойствіемъ, невозмутимою свѣтлостью душевною, онъ стоитъ выше всякихъ перемѣнъ счастія, живетъ воспоминаніемъ прошедшаго, наслаждается, будучи чуждъ всякихъ страстныхъ пожеланій, радостями настоящаго и безъ боязни смотритъ въ будущее. Самая *смертъ* нисколько не страшитъ его, она—конецъ жизни, слѣдовательно послѣ нея наступаетъ совершенная нечувствительность ко всякой скорби. Для живаго жизнь конечно есть благо, но и смерть не составляетъ зла для него: когда мы живемъ—смерти нѣтъ, когда смерть настаетъ — насъ нѣтъ, смѣшно было бы бояться того, что приходитъ тогда, когда мы уже ме можемъ чувствовать никакой боли.

Что касается ученія о добродѣтели, то Эпикуръ не слишкомъ высоко смотрѣлъ на нее. Онъ говоритъ, что къ ней слѣдуетъ стремиться, потому что она сопровождается всегда чувствомъ удовольствія; поставить же цѣлью добродѣтели самую добродѣтель онъ никакъ не хочетъ, и не признаетъ того, будто мудрецъ можетъ избѣгать зла только потому, что оно зло само по себѣ; если онъ избѣгаетъ его, то единственно изъ страха быть уличеннымъ и наказаннымъ. И самые законы, по его взгляду, имѣютъ только въ виду одну пользу. Нѣтъ ничего злаго или добраго, что было бы такимъ по самой сущности своей, все опредѣляется взаимнымъ соглашеніемъ людей. Выраженіемъ такого взаимнаго соглашенія, въ основѣ котораго лежитъ взаимная польза, служитъ государство; законы его охраняютъ мудреца, потому что онъ не нарушаетъ ихъ, конечно, просто изъ одной боязни быть уличеннымъ въ нарушеніи и наказаннымъ.

Обращая теперь вниманіе на содержаніе всей эпикурейской этики, мы не можемъ отрицать того, что ея ученіе объ удовольствіи гораздо чище и благороднѣе ученія о томъ же предметѣ, проповѣдывавшагося киренейцами; но нельзя не сознаться, что и это ученіе не можетъ удовлетворить строгаго нравственнаго чувства; мораль эпикурейская есть мораль людей самодовольныхъ, поверхностныхъ и практическихъ; люди подобнаго сорта питаютъ къ ней большое сочувствіе. Философское содержаніе эпикурейской системы такъ же совершенно скудно; самое уже ограниченіе философіи одною логикою и этикой показываетъ, что направленіе эпикурейской философіи есть не что иное, какъ борьба съ философіей.

3. Скептицизмъ.

Философія стоическая и эпикурейская разными путями старались отыскать средства—достигнуть счастья; первая полагала это средство въ строгомъ воздержаніи отъ всякихъ удовольствій, послѣдняя проповѣдывала, что надо вполнѣ отдаться удовольствіямъ. Третье средство для достиженія самодовольства указано скептицизмомъ, и заключается въ индифферентизмѣ, родившемся изъ сомнѣнія въ возможности узнать истину. Скепсисъ такъ же признаетъ философію только средствомъ для достиженія другихъ цѣлей.

Основателемъ скептической школы былъ Пирронъ изъ Элиса. Онъ жилъ во время Александра Великаго, участвовалъ въ его походѣ въ Индію и основалъ послѣ философскую школу въ своемъ отечествѣ. Свѣдѣніями о его ученіи, приближающемся большею частію къ ученію Демокрита, обязаны мы его ученику Тимону, котоорый за свои стихотворенія (Sillen), осмѣявшія философскія ученія, кромѣ скептическаго, получилъ названіе силлографа. Такъ какъ Пирронъ, сколько намъ извѣстно, не оставилъ послѣ себя ни одного сочиненія, то мы и должны смотрѣть на Тимона, какъ на представителя *старой скептической школы.*

Философія, по мнѣнію Тимона, должна вести человѣка къ счастію. Тотъ, кто хочетъ вести счастливую жизнь, долженъ имѣть въ виду три условія: во первыхъ, знать какъ вещи существуютъ, во вторыхъ, какъ мы должны относиться къ нимъ и въ третьихъ,—какія слѣдствія могутъ быть отъ того или другаго отношенія. На первый изъ этихъ вопросовъ, самый существенный въ глазахъ скептиковъ, они отвѣчаютъ такъ, что нельзя вообще сказать, что такое вещи сами въ себѣ. Чувственныя воспріятія представляютъ намъ вещи только такъ, какъ онѣ намъ кажутся, а не такъ, какъ онѣ существуютъ на самомъ дѣлѣ. «Я чувствую, что извѣстная вещь сладка, но не знаю, дѣйствительно ли она сладка на самомъ дѣлѣ», говоритъ Тимонъ; наши умственныя познанія и мнѣнія обманчивы уже потому, что у однихъ людей онѣ таковы, а у другихъ другія, такъ напр. зло и добро сами по себѣ ничто, но понятіе о нихъ есть результатъ взаимнаго соглашенія. Если же такимъ образомъ ни въ чувственномъ мірѣ, ни въ нашемъ разумѣ нѣтъ критерія истины, то съ полнымъ основаніемъ можно всякому сужденію противопоставить другое, противоположное ему, и отсюда вытекаетъ отвѣтъ на другой вопросъ, именно: мы должны удерживаться всякихъ сужденій о вещахъ или—такъ какъ это

требованіе есть невозможность — мы должны остерегаться давать своимъ сужденіямъ какую нибудь опредѣленную форму и всегда быть готовыми принять и другія мнѣнія, противоположныя первымъ. Съ смѣшною мелочностью скептики силились найти возможно-неопредѣленныя формулы для своей рѣчи. Мало того, что ко всякому положенію своему они прибавляли «я не утверждаю чего-нибудь опредѣленно», «для меня кажется это справедливымъ столько же, сколько и другое», но такъ какъ и эти выраженія заключали въ себѣ что-то опредѣленное, то къ выраженію: «я не утверждаю чего нибудь опредѣленнаго», они прибавляли; «я не могу утверждать даже и того, что я не утверждаю» и пр., къ словамъ: «для меня кажется это справедливымъ столько же, сколько и другое», они присовокупляли: «и самое это положеніе для меня кажется столь же вѣрнымъ, какъ и другое» и т. под. тонкости. Скептицизмъ, подобно Протагору, всякое утвержденіе чего нибудь считалъ выраженіемъ мгновеннаго душевнаго состоянія. Отвѣчая на третій вопросъ, что бываетъ слѣдствіемъ такого ограниченія, такого скептическаго отношенія ко всѣмъ предметамъ, они говорили: что отъ такого отношенія къ вещамъ происходитъ ничѣмъ невозмутимое душевное спокойствіе или счастіе. Кто выучился смотрѣть на все какъ на нѣчто недоступное положительнымъ опредѣленіямъ и безразличное, тотъ никогда не можетъ быть, подобно глупому большинству людей, доступенъ чувству страха, страстямъ и пожеланіямъ; онъ относится ко всему равнодушно и въ отчужденіи отъ всѣхъ человѣческихъ интересовъ полагаетъ высшее счастіе человѣка. Пирронъ хотѣлъ бы даже,—какъ бы это ни было трудно—сбросить съ себя натуру человѣка.

Этотъ еще слишкомъ грубый скептицизмъ, не находя въ продолженіе долгаго времени приверженцевъ себѣ, принялъ въ первые два вѣка христіанства лучшую форму. Основателемъ новаго скептицизма считается Анезидемъ изъ Кносса на островѣ Критѣ, жившій не задолго до рождества или вскорѣ послѣ рождества Христова. Анезидемъ не былъ скептикомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, онъ придерживался пантеистическаго міровоззрѣнія, приближавшагося частію къ ученію Гераклита, частію къ матеріалистической физикѣ стоиковъ: скептическія начала служили для него, какъ нѣкогда для элеатовъ, къ опроверженію противоположныхъ воззрѣній. Однако, именно этотъ скептицизмъ, не составлявшій существенной части его философіи, только и держался впослѣдствіи и имѣлъ вліяніе на его послѣдователей. Главныя доказательства, которыми скептики поражали догматизмъ, Анезидемъ формулировалъ въ слѣдующихъ десяти положеніяхъ (тропахъ), показывавшихъ

невозможность истиннаго познанія вещей: 1, однѣ и тѣ же вещи производятъ на различныхъ живыхъ существъ совершенно различныя впечатлѣнія; 2, даже и люди, различные по своей организаціи, ощущаютъ впечатлѣнія не одинаковымъ образомъ, и 3, различные органы чувствъ различно принимаютъ впечатлѣнія отъ предметовъ, и мы не можемъ знать, — согласны ли между собою эти различныя ощущенія разныхъ нашихъ органовъ и возможно ли посредствомъ нихъ дойти до полнаго познанія вещей? 4, Далѣе различныя состоянія, переживаемы нашею душою, и 5, нравственныя и религіозныя воззрѣнія различныхъ людей и народовъ имѣютъ такое вліяніе на ихъ сужденія, что эти сужденія никакъ не могутъ быть точными и вѣрными; 6, чувственное воспріятіе всегда неопредѣленно, потому что оно совершается не непосредственно, а при посредствѣ какой нибудь среды, и мы не можемъ опредѣлить, какое измѣняющее вліяніе имѣла эта среда на воспріятіе, потому что 7, чувственное впечатлѣніе, получаемое нами отъ предмета, зависитъ отъ его разстоянія и отъ его отношенія къ другимъ тѣламъ; и 8, чувственныя свойства предметовъ такъ легко и скоро измѣняются вслѣдствіе перемѣны температуры, движенія и т. д., что ихъ нельзя наблюдать долго въ одномъ видѣ. 9, Потомъ чувственное впечатлѣніе измѣняется, смотря потому, въ первый ли разъ оно является, или же мы прывыкли къ нему и наконецъ, 10, свойства предметовъ (какъ-то величина, тяжесть и пр.) показываютъ только отношенія ихъ другъ къ другу, не опредѣляя самой сущности ихъ.

Послѣдователь Анезидема, Агриппа сократилъ эти десять представленныхъ его учителемъ основаній сомнѣнія, и привелъ ихъ къ двумъ слѣдующимъ тезисамъ: истины нельзя узнать, во первыхъ потому, что мысли человѣка расходятся въ жизни и наукѣ, и во вторыхъ отъ того, что всѣ свойства предметовъ выражаютъ собою только взаимныя отношенія предметовъ. Очень важно слѣдующее основаніе скептицизма, выведенное Агриппой изъ метода, который употребляли догматики, дѣлая доказательства: всякое доказательство основывается на гипотезѣ, которая или осталась недоказанною и потому оставляетъ подъ сомнѣніемъ всѣ познанія, выводимыя изъ ней, или же сама еще требуетъ доказательствъ; такимъ образомъ доказательство, идущее впередъ и основывающееся на предыдущемъ, можно продолжать въ безконечность, и большая часть догматическихъ доказательствъ есть не что иное, какъ кругъ въ заключеніяхъ. Менодотъ соединилъ всѣ основанія скептицизма въ од-

ну дилемму: вещи познаются или сами по себѣ, или по другимъ вещамъ. Если бы онѣ познавались по себѣ, то не было бы тогда никакого различія въ мнѣніяхъ объ нихъ; если же одну вещь мы можемъ узнавать не иначе, какъ по другой вещи, тогда надо будетъ намъ приводить доказательства, тянущіяся въ безконечность, или у насъ составится кругъ въ заключеніяхъ. Изъ этихъ основаній скептики и выводили невозможность всякаго познанія.

Самый значительный представитель новѣйшаго скептицизма былъ Секстъ, прозванный эмпирикомъ потому, что онъ принадлежалъ, подобно очень многимъ скептикамъ, къ сектѣ *врачей эмпирическихъ*. Секстъ жилъ въ первой половинѣ втораго столѣтія предъ Р. Х. и написалъ три сочиненія (три книги «Пирроновыхъ положеній», одинадцать книгъ «противъ философовъ» и «противъ математиковъ»), которыя дошли и до насъ, и какъ источники для исторіи древней философіи имѣютъ важное значеніе. Скептицизмъ Секста поражаетъ догматизмъ во всѣхъ областяхъ науки, въ философіи, математикѣ, реторикѣ, астрономіи и т. д. Такъ напр. въ области математики Секстъ нападаетъ на допущеніе аксіомъ, критикуетъ понятіе тѣла и числа, опровергаетъ дѣлимость линіи на равныя части и пр.; впрочемъ въ области приложенія математики къ практической жизни онъ не отрицаетъ, въ чемъ и состоитъ существенное различіе между Секстомъ и его предшественниками,—ея полезности; въ практической жизни вообще Секстъ признаетъ возможность знанія, онъ вооружается только противъ положеній, принимаемыхъ наукой. Совершеннѣйшее безучастіе ко всѣмъ вопросамъ жизни и мысли, къ которому стремился довести человѣка старый скептицизмъ, кажется Сексту—вещью невозможною: человѣкъ имѣетъ способность чувства, и стремится къ дѣятельности; онъ можетъ дѣйствовать, пусть даже его знаніе будетъ не что иное какъ только мгновенное ощущеніе. Нелѣпо только ставить знаніе свое выше опыта, изъ настоящихъ впечатлѣній заключать о будущихъ и признавать причинную связь между явленіями. Все стремленіе Секста клонилось къ тому, чтобы выгнать изъ области всѣхъ наукъ и искусствъ философскія положенія, которыя онъ представлялъ вредными для знанія,—и ограничить сферу познанія чистымъ и безусловнымъ опытомъ.

Такимъ образомъ скептицизмъ дошелъ до полнаго отрицанія философіи; у Сенеки впрочемъ отрицаніе это не было проведено практически, такъ какъ онъ держался систематически-цѣльнаго матеріалистическаго воззрѣнія.

4. Средняя и новая академія.

Между тѣмъ какъ перипатетическая школа, при развитіи этого новаго скептическаго направленія, совершенно теряла свое значеніе, и только изрѣдка находились люди, занимавшіеся объясненіемъ аристотелевскихъ сочиненій (самый извѣстный изъ нихъ есть Александръ Афродизійскій, жившій въ концѣ втораго столѣтія по Р. Хр.),—академія, напротивъ, усвоивши себѣ начала скептической философіи, снова достигла на нѣсколько времени цвѣтущаго состоянія.

Основателемъ этого новаго направленія, такъ называемой *средней* академіи, считается Аркезилай, послѣдователь Кратеса (род. 316 г. ум. 241 г. до Р. Хр.). Самъ онъ ничего не писалъ, поэтому свѣдѣнія о его ученіи должны мы заимствовать изъ другихъ, въ высшей степени неудовлетворительныхъ источниковъ, такъ что никакъ не можемъ съ точностію указать — какимъ образомъ Аркезилай соединялъ скептическія начала съ платоновскою философіею? Онъ, кажется, выходилъ изъ положенія Сократа: «я знаю только то, что ничего не знаю». Это сократовское положеніе казалось впрочемъ Аркезилаю ужъ слишкомъ опредѣленнымъ, и потому онъ прибавилъ къ нему еще слѣдующее: и того даже не можемъ мы съ точностью знать, что мы ничего не знаемъ. Начала для своихъ скептическихъ воззрѣній въ платоновской философіи Аркезилай нашелъ въ томъ обстоятельствѣ, что Платонъ отрицалъ возможность знанія посредствомъ чувственныхъ воспріятій и науки, основывающейся на опытѣ,—считалъ вообще чувственный міръ не дѣйствительно существующимъ. Но почему онъ подвергалъ сомнѣнію такъ ясно выраженное Платономъ ученіе о духовномъ познаніи, этого нельзя рѣшить; по всей вѣроятности онъ обходилъ молчаніемъ этотъ пунктъ платоновской философіи. Скептическія начала служили для Аркезилая средствомъ для опроверженія другихъ философскихъ системъ, и особенно стоической. Принимаемый стоиками критерій истины, именно: непосредственную силу убѣжденія, Аркезилай считалъ недостаточнымъ, потому что, если такой критерій дѣйствительно справедливъ, то и ложныя представленія, образующіяся въ головѣ глупца, должны быть признаны также истинными, какъ и вѣрныя понятія человѣка умнаго, потому что и первый убѣжденъ въ нихъ. Такъ какъ нѣтъ никакой возможности составить себѣ истинное убѣжденіе въ чемъ нибудь, то намъ остается одно только—удерживаться отъ всякихъ сужденій.

Это требованіе выполнимо только въ теоріи, но не осуществимо

на практикѣ; всякій человѣкъ имѣетъ надобность дѣйствовать; онъ не можетъ отрѣшиться отъ чувства удовольствія и неудовольствія. Если въ дѣйствительности знаніе истины невозможно, то мудрецъ долженъ принять принципомъ своей дѣятельности то, что представляется ему болѣе основательнымъ и въ пользу чего онъ можетъ привести болѣе доказательствъ, чѣмъ въ пользу противоположнаго ему. Такимъ образомъ Аркезилай не распространяетъ, подобно скептикамъ, своего полнаго индифферентизма и на дѣйствія человѣка; разумная дѣятельность, по его взгляду, составляетъ истинную задачу человѣка. «Не знаніемъ, а поступками своими мудрый отличается отъ глупца». Нельзя не видѣть въ этомъ положеніи основнаго начала платоновой философіи.

Изъ послѣдователей Аркезилая одинъ только Карнеадъ (род. 214 г., ум. 129 г. до Р. Х.), основатель *новой* академіи, которая впрочемъ въ сущности не отличается отъ средней, имѣетъ нѣкоторое значеніе. Подобно Аркезилаю, Карнеадъ опровергалъ главнымъ образомъ начала стоической философіи, онъ считалъ борьбу съ этой философіей столь важнымъ дѣломъ, что слова, сказанныя стоиками въ честь Хризиппа, «если-бы не было Хризиппа, не существовала бы и самая стоя», переиначилъ такъ: «если-бы не было Хризиппа, не было бы и меня самаго». Карнеадъ вооружается напр. противъ методы стоиковъ—поддѣлываться подъ вѣру и суевѣрія народныя, опровергаетъ ихъ мнѣніе о неизмѣнной необходимости, противопоставляя ему ученіе о свободѣ человѣческой воли и ихъ весьма неопредѣленное положеніе, что все въ природѣ должно служить мудрецу. Противъ стоическаго ученія о возможности познанія вещей онъ возстаетъ всѣми тѣми доводами, какіе вообще приводились скептиками въ доказательство невозможности познанія (см. стр. 151) и которые въ сущности сводятся къ той мысли, что въ самомъ нашемъ представленіи нѣтъ никакого основанія, почему бы могли мы его считать истиннымъ или ложнымъ, и всѣ познаваемыя нами свойства вещей выражаютъ собою только взаимное отношеніе ихъ, а не самую сущность.

Требуя въ теоріи отъ мудреца того, чтобы онъ отказывался отъ всякаго рѣшительнаго сужденія, Карнеадъ все-таки полагалъ, подобно Аркезилаю, что для дѣйствій своихъ человѣкъ долженъ имѣть въ извѣстной степени какія нибудь убѣжденія. Такъ какъ полной несомнѣнности въ чемъ нибудь мудрецъ имѣть не можетъ, то онъ долженъ имѣть въ виду хотя *вѣроятное*. Карнеадъ представляетъ три степени вѣроятности. *Просто вѣроятное* есть такое представленіе, которое вытекаетъ изъ всякаго чувственнаго ощу-

щенія, *вѣроятное и безспорное*—то, которое можетъ подтвердиться нѣсколько разъ повторенными ощущеніями и не опровергается другими, *вѣроятное и совершенно обслѣдованное*—то, которое было разсмотрѣно со всѣхъ сторонъ и не представило въ себѣ никакихъ противорѣчій. Въ области вещей безразличныхъ Карнеадъ совѣтуетъ держаться первыхъ представленій, въ области вещей болѣе важныхъ,—вторыхъ, а въ вещахъ необходимыхъ—третьихъ.

Въ 155 г. до Р. Хр. Карнеадъ, будучи въ качествѣ посла въ Римѣ, воспользовался своимъ пребываніемъ въ этомъ городѣ, чтобы сказать двѣ блистательныя рѣчи. Онъ говорилъ ихъ въ продолженіе двухъ дней сряду; въ первый день онъ защищалъ необходимость справедливости, а во второй—опровергалъ ее, чѣмъ возбудилъ въ тогдашнемъ образованномъ римскомъ обществѣ большой интересъ къ философскимъ занятіямъ и пріобрѣлъ многихъ приверженцевъ новой академіи. Самымъ замѣчательнымъ изъ нихъ былъ Маркъ Туллій Цицеронъ, знаменитый политикъ и ораторъ, человѣкъ хотя и не съ большими философскими талантами, но весьма полезный своими сочиненіями для изученія исторіи философіи; своими полными одушевленія книгами онъ не только способствовалъ распространенію философіи въ римскомъ обществѣ, но они остались такъ же главнымъ источникомъ, изъ котораго черпали философію средніе вѣка. Въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ Цицеронъ является совершеннымъ эклектикомъ; называя себя послѣдователемъ академіи, онъ развиваетъ вмѣстѣ съ тѣмъ воззрѣнія школы стоической и ставитъ Платона и Аристотеля выше всѣхъ философовъ.

Такой эклектическій характеръ философіи въ послѣднее столѣтіе предъ Рожд. Хр., и первые вѣка послѣ Р. Хр. былъ столь общимъ у тогдашнихъ философовъ, что можно насчитать нѣсколько такихъ мыслителей, которые не держались никакого опредѣленнаго направленія, и не представили ни одного новаго взгляда. Между ними болѣе замѣчательнымъ по своей учености является знаменитый врачъ Клавдій Галенъ. Подобно многимъ тогдашнимъ врачамъ, онъ считалъ изученіе философіи необходимымъ для медицыны. Клавдій Галенъ занимался этическими и особенно логическими изслѣдованіями; болѣе знамениты труды его по физикѣ, въ области кототорой держался онъ началъ Аристотеля, и исправлялъ своими изслѣдованіями многія ошибочныя его воззрѣнія; такъ напр. основываясь на знаніи нервовъ, онъ понялъ истинное значеніе мозга. Подобно Аристотелю, и онъ такъ былъ убѣжденъ въ цѣлесообразности природы, что понятіе о цѣлесообразности разныхъ частей жи-

вотнаго организма считалъ самымъ лучшимъ началомъ для теологическихъ ученій.

5. Неоплатонизмъ.

При изложеніи исторіи философіи мы видѣли уже, что было такое время, когда мысль усомнилась въ самой себѣ, сочла себя неспособною къ познанію и замѣнила философію софистикой. Глубоко-нравственное и научное направленіе Сократа и геній Платона и Аристотеля снова подняли эту мысль, ослабѣвшую и измельчавшую, и снова заставили цѣнить ея силы и достоинства, но у нихъ не было достойныхъ преемниковъ: скептицизмъ снова довелъ ее до сомнѣнія въ возможности знанія, и дѣйствовалъ разрушительно не только на тѣ или другія частныя философскія системы, но и на все научное, нравственное и религіозное сознаніе человѣчества. Господствующимъ направленіемъ его было сомнѣніе, простирающееся на всѣ сферы науки, соединенное съ сознаніемъ невозможности стать выше этого сомнѣнія. Не легко побороть въ себѣ сомнѣніе, многимъ даже и невозможно сдѣлать это; потому то переходъ отъ сомнѣнія къ безусловной религіозной вѣрѣ, основанной на авторитетѣ, и къ мистицизму есть явленіе самое обыкновенное, такъ какъ вѣра не только скоро и безъ всякихъ затрудненій ведетъ насъ къ достиженію желанной цѣли, но и даетъ возможность прибѣгающимъ къ ней говорить съ чувствомъ самодовольства, что они знаютъ и презираютъ мудрость вѣка сего. Такъ какъ скептицизмъ усиливался все больше и больше, и такъ какъ не явилось ни одного мыслителя съ сильнымъ дарованіемъ, который поразилъ бы скептицизмъ его же собственнымъ оружіемъ, то философское направленіе все больше уступало религіи: христіанство съ своею чистою моралью, съ своею побѣдоносною силою убѣжденія дѣйствительно было для упавшаго язычества спасительнымъ небеснымъ посланникомъ, оно скоро нашло себѣ доступъ къ уму и сердцу людей тогдашняго общества и поставило философію на задній, незамѣтный планъ. Но философія еще разъ сдѣлала послѣднюю отчаянную попытку — поразить религію креста мечемъ эллинскаго духа и для этого сама предалась фантастическому, мистическому направленію того времени. — Эта послѣдняя интересная, но неудавшаяся попытка — есть неоплатонизмъ.

Ни одна древняя философская система не заключала въ себѣ столько основаній для мечтательнаго, религіознаго міровоззрѣнія, какъ система Платона; Платонъ требовалъ отъ человѣка не того,

чтобы онъ устремлялъ зоркій взглядъ свой на явленія чувственнаго міра, а заповѣдывалъ напротивъ духу съ закрытыми для міра явленій очами возноситься къ своей родинѣ, — царству безформенныхъ и безтѣлесныхъ идей. Поэтому александрійскій іудей Филонъ, старшій современникъ Христа, основалъ на платонизмѣ свою мистическую и аллегорическую религіозную философію, составленную изъ іудейскаго догматизма, индійскаго пантеизма и эллинской школьной мудрости, и неоплатоническіе философы называли себя самихъ истолкователями платоновской философіи, толкуя ее такъ, что самъ Платонъ не нашелъ бы, конечно, ни малѣйшаго слѣда своего ученія въ толкованіяхъ такъ называемыхъ учениковъ его.

Основатель неплатонической школы есть Аммоній Саккосъ, жившій въ Александріи около 200 г., по Р. Хр. Отъ него не осталось никакихъ письменныхъ сочиненій, и о самой его жизни не дошло до насъ никакихъ вѣрныхъ извѣстій, поэтому мы должны довольствоваться изученіемъ философіи ученика его, имѣвшаго громадное вліяніе на развитіе неоплатонизма, и именно — Плотина. Плотинъ (род. въ 205, ум. 270 г. по Р. Хр.) жилъ и преподавалъ свое ученіе въ Римѣ, слушавши прежде въ Александріи Аммонія и изучивши во время похода, предпринятаго Гордіаномъ, философію персовъ и индійцевъ. Онъ пользовался въ Римѣ большимъ уваженіемъ, имѣлъ въ числѣ своихъ учениковъ очень многихъ знаменитыхъ людей тогдашняго времени и былъ друженъ съ императоромъ Галліеномъ. Говорятъ о Плотинѣ, что онъ не совсѣмъ вѣрилъ господствовавшимъ въ его время суевѣріямъ, и что отзывался напр. презрительно о магіи и опровергалъ астрологію. Впрочемъ существующіе о немъ разсказы показываютъ только, какъ далеко можно было вдаваться тогда въ мистицизмъ, сохраняя еще за собою репутацію человѣка разумнаго. Такъ напр. при помощи императора Галліена Плотинъ хотѣлъ построить городъ Платонополисъ и осуществить въ немъ со своими учениками идеальное Платоново государство; онъ стыдился собственнаго своего тѣла и выражалъ презрѣніе къ нему, никогда не заботясь о его чистотѣ, на предложеніе, сдѣланное ему однажды — присутствовать при жертвоприношеніи — онъ отвѣчалъ: пусть боги, которымъ приносится жертва, придутъ ко мнѣ, а не я къ нимъ; умирая, сказалъ онъ: «бога, заключающагося во мнѣ, я хочу возвести къ божественному, наполняющему все», и въ это время будто бы изъ подъ его постели выскочила змѣя и скрылась въ стѣнѣ.

Такіе разсказы, конечно, не могутъ служить ручательствомъ за свѣтлость мышленія Плотина; и на самомъ дѣлѣ онъ своимъ

ученіемъ, по принципу, отвергаетъ ясность всякой мысли: первымъ и высшимъ предметомъ его знанія служитъ абсолютно-неясное, невыразимое. Философія Плотина начинается скептическимъ пренебреженіемъ разумнаго мышленія; но она ставитъ себя гораздо выше его. Чувственное воспріятіе есть просто дѣятельность самой души, а не результатъ подѣйствовавшаго на нее внѣшняго впечатлѣнія; оно есть не что иное, какъ наказаніе для ней, происходящее изъ неестественнаго заключенія ея въ тѣло. Оно совершенно лишено всякаго значенія, даже вредно въ дѣлѣ знанія. Люди, довѣряющіе этому воспріятію, подобны спящимъ, которые принимаютъ за истину представляющіяся имъ сновидѣнія; когда душа, спящая въ тѣлѣ, пробуждается, что бываетъ во время разлученія ея съ тѣломъ, тогда прекращаются и обманчивые образы. Несостоятельны также въ дѣлѣ истиннаго знанія и происходящія изъ воспріятій представленія, которыя суть только воспоминанія; но чѣмъ выше поднимается душа, тѣмъ менѣе у ней воспоминаній. Такъ какъ все наше мышленіе и всѣ наши заключенія вытекаютъ изъ сочетанія данныхъ намъ опытомъ понятій, то никакъ нельзя положиться на ихъ достовѣрность: утомительно–длинный путь мышленія, посредствомъ котораго надѣялись мы добраться до истины, есть путь ложный, «*высочайшее не можетъ быть мыслимо, оно можетъ быть только созерцаемо*». Такое состояніе созерцанія есть ощущеніе полнаго единенія съ божествомъ; оно даже отлично и отъ того чистаго мышленія, которое не имѣетъ никакого внѣшняго объекта, потому что и въ этомъ мышленіи все таки существуетъ разница между мыслящимъ и мыслимымъ, въ созерцаніи же этой разницы не существуетъ: созерцаніе есть непосредственное соприкосновеніе съ божествомъ. Такого состоянія нельзя конечно достигнуть посредствомъ мышленія, напротивъ человѣкъ долженъ оставить всю свою дѣятельность, совершенно отказаться отъ воспріятій, ощущеній и воспоминаній, сдѣлаться однимъ словомъ такимъ, какимъ онъ вышелъ изъ рукъ божіихъ. Состоянія этого нельзя описать словами, оно похоже на состояніе опьяненія и безсознательности. Душа въ это время бываетъ свободна отъ всякой формы, становится выше мысли и жизни, не отличаясь уже ничѣмъ отъ предмета созерцанія, т. е. отъ абсолютнаго. Конечно Плотину не было нужды дѣлать подробныхъ описаній созерцанія, состоянія экстаза и пр; кто не испыталъ ихъ на самомъ себѣ, для того невозможно ихъ описать и слова не могутъ выразить его, потому что «на небесахъ души не нуждаются въ словахъ».

Если мы спросимъ теперь, что же такое это «высочайшее»,

познаваемое такимъ удивительнымъ способомъ, то очевидно намъ трудно будетъ разгадать его. Представимъ себѣ всякое отдѣльное бытіе, всѣ формы, величины и силы, всѣ ощущенія, желанія и мысли,—безъ всякихъ границъ и увеличенными въ безконечность, вотъ и будетъ что-то похожее на «высочайшее» Плотина; это собственно есть не что иное, какъ чувство, мыслимое однако; такое мистическое, темное понятіе, играющее впрочемъ важную роль и въ новой философіи подъ именемъ *абсолютнаго*, Плотинъ называетъ *простымъ или божественнымъ*. Отъ него мы должны отнять мысленно всѣ конечныя свойства, какъ-то величину, форму и пр., такъ же какъ не умѣстна тутъ никакая раздробляющая и разъединяющая мысль; о высочайшемъ никакъ нельзя сказать даже того, что оно существуетъ. При всякой мысли о бытіи мы представляемъ себѣ нѣчто отличное отъ всего другого; въ абсолютномъ этого быть не можетъ. Три только предиката приписывалъ ему Плотинъ; оно есть *первое единое и доброе*; предикатъ «единое» есть опредѣленіе отрицательное, исключающее изъ представленія о высочайшемъ всякую множественность, предикатъ «благое» означаетъ только отношеніе божественнаго къ міру; слѣдовательно для опредѣленія сущности абсолютнаго нельзя найти другаго предиката, кромѣ слѣдующаго «оно есть первое, основа всѣхъ вещей».

Какъ теперь изъ этой темной, первой основы, о которой нельзя даже сказать, что она существуетъ, могло произойти бытіе,—вопросъ этотъ, очевидно, рѣшенъ быть не можетъ. Возставая съ одной стороны противъ положенія, будто божество должно быть мыслимо основою всякаго бытія, такъ какъ оно можетъ быть мыслимо только само въ себѣ, безъ всякаго отношенія къ внѣшнему міру, Плотинъ съ другой—усиливается всѣми мѣрами пояснить, какъ абсолютное, сумма всѣхъ творческихъ силъ, произвело міръ, само не подвергшись никакимъ перемѣнамъ, какъ изъ одного явилось два, изъ двухъ три, и при этомъ не измѣнилась сущность одного. Очевидно, что всѣ такія немыслимыя представленія Плотинъ могъ выражать только образно, такъ напр. онъ говорилъ, что божество, переполнившись своею полнотою, разлилось по міру, что оно есть солнце, освѣщающее міръ и не измѣняющееся въ своей сущности и т. д. Всѣ эти положенія для философіи не имѣютъ никакого интереса, потому что съ ними не можетъ помириться философствующая мысль.

Все сущее Плотинъ представляетъ большимъ рядомъ ступеней, идущихъ отъ абсолютнаго. Вблизи божества находится *чистая мысль*, мысль мысли, имѣющая всѣ тѣ предикаты, какіе Аристо-

тель давалъ первому своему двигателю. За этою чистою мыслію идутъ дальше *платоновскія идеи*, безтѣлесныя формы вещей и наконецъ *міровая душа*, изъ которой раждаются отдѣльныя *души*. Души эти стоятъ между высшимъ и низшимъ мірами, могутъ созерцать идеи и даже самое абсолютное, но онѣ скованы грубою *матеріею*, которую Плотинъ, подобно Платону, признаетъ чѣмъ-то не существующимъ. Изъ соединенія души съ матеріею происходитъ *чувственный міръ*, обманчивый призракъ истины, въ которомъ хотя и можно подмѣтить красоту міра духовнаго, но она помрачена *первымъ зломъ*, матеріею.

Если истину можно узнать посредствомъ экстатическаго состоянія созерцанія, то очевидно, что задача жизни человѣка состоитъ въ стремленіи, какъ можно чаще доходить до такого состоянія. Хотя это и очень трудно (самъ Плотинъ во всю свою жизнь только четыре раза удостоился созерцать божественное), и душа не можетъ долго оставаться въ этомъ отрѣшеніи отъ всего матеріальнаго; но она дѣлается посредствомъ усилій болѣе и болѣе способною возвышаться надъ чувственнымъ міромъ, такъ чтобы послѣ смерти слиться совершенно съ перво-единымъ въ единое. Въ такомъ постоянномъ стремленіи къ очищенію и состоитъ добродѣтель, для достиженія которой необходимо полное воздержаніе отъ всѣхъ земныхъ наслажденій и всецѣлое отрѣшеніе отъ жизни.

Сочиненія Плотина были изданы его ученикомъ Порфиріемъ (233—304), который кромѣ того и своими книгами, славившимися прекраснымъ, поэтическимъ изложеніемъ, много способствовалъ распространенію неоплатонизма. Между различными его сочиненіями есть одно, написанное противъ христіанъ, которыхъ Порфирій упрекаетъ въ томъ, будто бы они извратили ученіе Христово, которое по сущности своей было чистѣйшимъ неоплатонизмомъ.

Между тѣмъ какъ Порфирій, по способности созерцанія — онъ одинъ разъ только находился въ экзтазѣ—стоялъ гораздо ниже своего учителя, Ямвлихъ изъ Халкиса, жившій около времени Константина Великаго, ушелъ гораздо дальше его въ своемъ мистическомъ самосознаніи и внесъ въ философію разнаго рода бредни, дары пророчествъ и обожаніе изображеній. Ученики его разсказывали о немъ, будто онъ во время молитвы былъ осѣняемъ золотымъ свѣтомъ и возносился отъ земли на десять локтей: свѣтъ этотъ похожъ на блуждающій огонекъ надъ болотомъ.

Послѣднимъ замѣчательнымъ Неоплатоникомъ былъ Проклъ (412—485) изъ Византіи; хотя онъ и привелъ въ цѣльную систему съ большимъ умѣньемъ и ученостью разные взгляды неоплатонической

философіи, но не былъ свободенъ отъ господствовавшаго тогда мистицизма и самыхъ нелѣпыхъ суевѣрій.

Философія быстро клонилась къ упадку: кромѣ внутренней несостоятельности ея, кромѣ совершеннаго ослабленія, до котораго довелъ философскую мысль лишенный трезваго сознанія неоплатонизмъ, она подверглась еще внѣшнимъ гоненіямъ. Съ того самаго времени, какъ христіанство сдѣлалось государственною религіею, храмы старыхъ боговъ опустѣли и на олтаряхъ не видно было уже никакихъ жертвоприношеній, — и сама философія перестала быть предметомъ уваженія; на нее, какъ на остатокъ язычества, смотрѣли теперь съ большимъ презрѣніемъ. Еще во время Прокла философія была только что терпима и ею занимались тайно; Юстиніянъ издавалъ въ 529 году строгіе законы противъ философіи, стараясь совершенно задавить всякое свободное мышленіе. Послѣдніе защитники языческой мудрости — особенно неоплатоники Исидоръ и Дамаскій и ученный комтентаторъ Аристотеля Симплицій—рѣшились оставить Аѳины и удалиться въ Персію: они слышали, что тамъ царствовалъ Хозрой, царь и вмѣстѣ, по идеалу Платона, философъ, потому и надѣялись найти у него убѣжище. Такимъ образомъ греческая національность, относившаяся въ былое время съ такою гордостью ко всѣмъ народамъ, какъ господинъ къ рабамъ, теперь шла просить помощи у презираемыхъ ею варваровъ,—тяжелое наказаніе за надмѣнность грековъ! Философы, ушедшіе въ Персію, обманулись въ своихъ надеждахъ: они нашли въ ней жаднаго къ чувственнымъ наслажденіямъ тирана и рабскій, безправный народъ. Несмотря на почетный пріемъ, сдѣланный имъ при дворѣ, они не захотѣли оставаться въ Персіи и воротились домой, желая, по крайней мѣрѣ, умереть въ своемъ отечествѣ. По силѣ заключеннаго римлянами съ персами мирнаго договора, они получили позволеніе выѣхать изъ Персіи и жить по своей философіи и религіи. Неудавшаяся попытка окончательно привела приверженцевъ философіи къ сознанію невозможности преодолѣть предстоявшія имъ препятствія; по крайней мѣрѣ намъ неизвѣстно—пытались ли они еще когда-нибудь основать философскую школу.

Вмѣстѣ съ эмигрантами-философами пала и сама греческая философія; какъ пышные языческіе храмы и колонны, украшавшія ихъ, обратились въ развалины, такъ же точно и памятники духовнаго величія міра языческаго быстро были забыты всѣми: у тогдашняго новаго свѣта были и новыя заботы. Вмѣсто борьбы между эллинизмомъ и варварствомъ, теперь начались религіозные споры

между язычествомъ и христіанствомъ; вопросъ,—что такое истина? замѣнился теперь вопросомъ,—какая вѣра правая?

6. Краткій обзоръ исторіи древней философіи.

Заканчивая исторію древней философіи, вспомнимъ тотъ путь развитія, которымъ шла философская мысль отъ самаго своего начала до настоящаго упадка.

Греческое философствованіе имѣетъ три исходныхъ пункта–школу *іонійскую, пиѳагорейскую и элеатскую.* Школа іонійская выходила изъ непосредственнаго созерцанія природы и имѣла одну цѣль—понять природу, какъ цѣлое, происшедшее изъ *одного* перваго основанія, пиѳагорейская хотѣла всѣ явленія міра подвести подъ законы численныхъ отношеній, такъ какъ школа эта знала важное значеніе чиселъ въ нѣкоторыхъ областяхъ науки, элеатская, выходя изъ борьбы противъ господствовавшаго тогда политеизма и стараясь посредствомъ точной и строгой рефлексіи разъяснить значеніе даваемыхъ намъ опытомъ понятій, создала систему, которая отказалась отъ здраваго міровоззрѣнія, чтобы быть послѣдовательною въ мысли. Не будучи въ состояніи соединить понятій бытія и происхожденія, элеаты пришли къ отрицанію послѣдняго, Гераклитъ же отрицалъ бытіе, представляя себѣ происхожденіе въ видѣ разныхъ комбинацій первобытнаго огня. Взгляды школъ элеатской и Гераклита одинаково противорѣчатъ естественному сознанію: потому не удивительно, что явилось стремленіе примирить ихъ. Путемъ къ примиренію было новое понятіе—понятіе смѣшенія. Первыя составныя части міра считались бытіемъ, а все происшедшее изъ нихъ признавалось происхожденіемъ; мѣсто *динамическаго* міровоззрѣнія заступило *механическое.* Основными частями всего Эмпедоклъ признавалъ четыре элемента, Анаксагоръ различныя, но не простыя по своей сущности частички вещества или оміомеріи, Демокритъ—лишенные всякихъ качествъ, простые атомы; при этомъ оставался нерѣшеннымъ вопросъ о причинѣ смѣшенія или первопричинѣ его, движеніи. Эмпедоклъ признавалъ этой причиною основныя силы природы, притяженіе и отталкиваніе, Анаксагоръ—разумный духъ, Демокритъ—необходимость и движеніе, произведенное толчкомъ атомовъ различной формы.

При всѣхъ этихъ изслѣдованіяхъ мыслители сознавали больше и больше, что тутъ главнымъ дѣломъ было удовлетвореніе мысли въ самой себѣ, примиреніе противорѣчій между разными понятіями; духъ человѣческій замѣтилъ наконецъ, что во всѣхъ своихъ стрем-

леніяхъ къ познанію природы онъ постоянно обращается къ себѣ самому же. Это сознаніе ясно выразилось въ положеніи софистовъ: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей». Заключающуюся въ этомъ положеніи истину софистика развила односторонне, признавши масштабомъ сужденія о всѣхъ вещахъ не лежащіе въ основѣ всякаго человѣческаго мышленія законы, а совершенно субъективный произволъ отдѣльной личности: уничтоживши такимъ образомъ основы общеобязательнаго знанія, софистика болѣе или менѣе презрительно стала относиться ко всякому философскому стремленію, къ познанію истины. Сократъ противодѣйствовалъ дурнымъ сторонамъ этаго направленія софистики, требуя отъ человѣка дѣйствительнаго самопознанія и стараясь отыскать истину съ одной стороны въ самомъ человѣкѣ, утверждая, что для познанія необходимо опредѣленіе понятій, которыя заключаются въ самомъ человѣческомъ духѣ, а недаются созерцаніемъ природы, а съ другой—сдѣлалъ знаніе истины самою высшею задачею жизни человѣческой, неразрывно соединивши съ знаніемъ добродѣтель и вытекающее изъ нея счастіе человѣка. Кромѣ того онъ поднялъ науку и тѣмъ еще, что основалъ ее на нравственныхъ строгихъ началахъ и соединяетъ ее съ жизнію не только теоретически, но и практически. Изъ многочисленныхъ учениковъ Сократа одинъ только понялъ настоящій смыслъ скорѣе намѣченной только, чѣмъ обстоятельно развитой, сократовской философіи: остальные, вслѣдствіе односторонняго развитія сократовскихъ положеній, вдались въ направленіе совершенно отличное отъ смысла этой философіи. Школа *мегарская* пустилась въ софистическія тонкости, *циническая* сдѣлалась мудростью нищенствующихъ, презирающею всякое образованіе и всякое знаніе, *киренейская* признала истиною только стремленіе къ удовольствіямъ и вдалась въ равнодушную ко всѣмъ высшимъ вопросамъ распущенность, которая всегда бываетъ слѣдствіемъ всѣхъ ученій о наслажденіи жизнію. Платонъ, какъ и желалъ того Сократъ, соединилъ между собою добро и истину; признавая всякое познаніе, основывающееся на чувствѣ, ложнымъ, онъ отдѣлилъ мысль отъ ея предметовъ, сдѣлавши объектомъ ея вмѣсто вещей чувственныхъ міръ сверхъчувственный, идеи; признавши самою высшею изъ нихъ идею добра, онъ поставилъ въ зависимость отъ созерцанія этой идеи и добродѣтель и мудрость. Указавши человѣческому духу родное его отечество, въ которомъ онъ могъ чувствовать себя совершенно на своемъ мѣстѣ, Платонъ вмѣстѣ съ тѣмъ поставилъ его въ неисходное противорѣчіе съ міромъ чувственныхъ явленій. Противорѣчіе это хотѣлъ уничтожить Аристотель, соединившій къ себѣ всѣ ре-

зультаты мысли и науки древняго міра; онъ признавалъ настоящимъ предметомъ знанія понятія вещей, которыя онъ называетъ формою ихъ, но въ тоже время, признавая бытіе матеріи, онъ этимъ самымъ приписывалъ вещамъ и чувственное существованіе. Форма всякой вещи имѣетъ своимъ основаніемъ высшую, чистую мысль, духъ или божество, а вещество ея происходитъ изъ безкачественной, неопредѣленной матеріи. Духъ заставляетъ развиваться матерію по данной ей идеѣ; такое въ безконечность продолжающееся образованіе матеріи есть движеніе, и цѣль его есть чистая форма, духовное совершенство. Всякое существо имѣетъ участіе въ мысли, потому что она движется и живетъ, а человѣкъ участвуетъ даже въ чистой, самосознающей мысли: задача его жизни состоитъ естественно въ томъ, чтобы сдѣлать эту разумную часть своего «я» господствующею надъ всѣми низшими пожеланіями. Аристотель поставилъ философію на самую высшую степень развитія; но развиваясь дальше и преслѣдуя практическіе интересы, она снова распалась на разныя направленія. *Стоическая* и *эпикурейская* философія приняли за абсолютно-достовѣрное представленія, вытекающія изъ чувственныхъ воспринятій, на основаніи которыхъ эпикуреизмъ провозгласилъ чувство удовольствія, а стоицизмъ—добродѣтель единственнымъ предметомъ нашихъ стремленій; скептицизмъ же стремился, уничтожая возможность знанія, доставить человѣку состояніе ничѣмъ невозмущаемаго покоя. Этаго направленія держалась и платоновская *академія*, которая впрочемъ не была послѣдовательна въ своихъ выводахъ. Больше и больше смѣшивались между собою разныя частныя философскія воззрѣнія, ни одна система не была развита съ строгою послѣдовательностью, всѣ оказались несостоятельными; поэтому религія взяла верхъ надъ философіей, но прежде чѣмъ совершенно уступить свое мѣсто новой властительницѣ надъ человѣчествомъ, философія сдѣлала еще разъ попытку поразить свою противницу ея же собственнымъ оружіемъ, мечтательностью и мистицизмомъ, попытка эта—*неоплатонизмъ*.

Такимъ образомъ мы имѣемъ въ греческой философіи три, очень ясно отличающіеся другъ отъ друга періода. Первый, до-сократовскій періодъ, есть періодъ философіи естественной, всѣ стремленія которой были направлены на изслѣдованіе міра внѣшняго; духъ человѣческій еще не былъ понятъ какъ нѣчто отличное отъ природы, мысль была тѣмъ же самымъ, чѣмъ и всѣ члены организма. Во второмъ періодѣ, ведущемъ свое начало отъ Сократа, духъ является уже положительною противоположностью съ природою. Платонъ признаетъ внѣшній міръ, составлявшій для прежнихъ философовъ единственный пред-

метъ знанія, прямо за призракъ, Аристотель снова возвращаетъ должныя права какъ духу, такъ и матеріи. Въ продолженіе перваго періода испытующій духъ ищетъ разрѣшенія тайнъ природы, въ продолженіе втораго онъ начинаетъ въ природѣ искать себя самаго, т. е. законы собственной мысли; въ третьемъ періодѣ, природа на столько лишь имѣетъ для него интересъ, на сколько она служитъ нашимъ цѣлямъ или мѣшаетъ намъ; духъ ищетъ удовлетворенія въ себѣ самомъ, не заботясь о внѣшнемъ мірѣ; то добродѣтель, то чувство удовольствія, то фанатическая безчувственность, то полное равнодушіе ко всему считаются истинной философіей; философія становится такимъ образомъ не цѣлью, а средствомъ.

Поэтому и отдѣльныя науки, особенно науки естественныя, связанныя прежде весьма тѣсно съ философіею, начинають все больше и больше высвобождаться изъ подъ власти своей низверженной властительницы; но и сдѣлавшись самостоятельными, онѣ не достигли цвѣтущаго состоянія, такъ какъ направленіе, господствовавшее въ продолженіе среднихъ вѣковъ, весьма мало благопріятствовало всѣмъ научнымъ стремленіямъ. Пробужденіе духовной жизни въ 15 и 16 столѣтіяхъ было днемъ воскресенія и для философіи, и вмѣстѣ для естественныхъ наукъ.

II. ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

А. ФИЛОСОФІЯ ДО КАНТА.

1. Схоластика.

Христіанскіе писатели сначала враждебно отнеслись къ философіи, въ которой они могли видѣть только остатокъ язычества; но такъ какъ всѣ образованные люди тогдашняго времени занимались философіею, такъ какъ философія и образованіе были неразрывно связаны между собою, то и христіанскіе теологи не могли совершенно отказаться отъ философскаго духа времени, и уже начиная со 2-го стол., мы находимъ у церковныхъ писателей различные слѣды философіи, и именно неоплатонизма.

Полнаго соединенія этой философіи съ христіанствомъ пытался достигнуть даровитый, извѣстный по своей учености и образованію, Скотусъ Эригена, въ 9 столѣтіи. Его философія держится преимущественно Плотина; при этомъ онъ однако выходитъ изъ того положенія, что библія заключаетъ въ себѣ высшее божественное откровеніе и что совершеннѣйшіе толкователи ея суть Отцы церкви. Только въ предметахъ чувственныхъ онъ признаетъ за философіею, что она высказала нѣсколько вѣрныхъ взглядовъ. Но не смотря на это, онъ допустилъ нѣкоторыя отступленія отъ церковнаго ученія, и это навлекло на него много преслѣдованій, какъ на еретика. Церковь не была довольна тѣмъ, что философія старалась примирить *содержаніе* откровенной религіи съ требованіями разум-

наго мышленія, — она требовала, чтобы философія доказывала логическую вѣрность каждаго *отдѣльнаго догмата.*

Къ этому послѣднему стремилась *схоластика;* выходя изъ неоспоримаго предположенія, что каждый пунктъ церковнаго ученія есть ненарушимая истина, она истратила много остроумія на то, чтобы познать эту истину и путемъ разума, послѣ того какъ вѣра уже давно признала ее неопровержимою. «Я вѣрю, для того чтобы знать»,—это изреченіе Ансельма, основателя схоластики, вполнѣ вѣрно опредѣляетъ ея направленіе, потому что до самаго паденія схоластики она неотступно держалась этого принципа.

Значеніе Ансельма, епископа Кентерберійскаго (1034—1109), для исторіи философіи въ томъ и состоитъ, что онъ первый сдѣлалъ попытку логически доказать существованіе Бога. Самое замѣчательное изъ его доказательствъ есть такъ называемое *онтологическое,* которое имѣло неоспоримую силу до Канта. Онъ выражаетъ это доказательство слѣдующимъ образомъ. Богъ есть величайшее, совершеннѣйшее изъ всего. Даже глупецъ, говоря въ своемъ сердцѣ: «нѣтъ Бога», все таки представляетъ себѣ при этомъ что нибудь, если подъ именемъ Бога разумѣетъ совершеннѣйшее существо; слѣдовательно совершеннѣйшее существуетъ, покрайней мѣрѣ въ его умѣ. Но самое понятіе о совершеннѣйшемъ непремѣнно предполагаетъ, что оно существуетъ не только въ умѣ, но и въ дѣйствительности, потому что иначе можно было бы представить себѣ еще другое совершеннѣйшее и уже дѣйствительно существующее, и тогда это послѣднее будетъ еще совершеннѣе, чѣмъ то, которое существуетъ только въ умѣ. И слѣдовательно, совершеннѣйшее можетъ быть мыслимо не иначе, какъ дѣйствительно существующимъ.—Къ этому доказательству, которое, не смотря на свою ложность, дѣлаетъ однако честь глубокомыслію Ансельма, мы еще возвратимся при обсужденіи кантовской философіи. Какъ сильно впрочемъ у основателя схоластики философское мышленіе подчинено вѣрѣ, можетъ показать его прямое положеніе, что разумъ можетъ только подтверждать, но не опровергать положенія католическаго ученія.

Современникъ Ансельма, Росцеллинъ, далъ поводъ къ спору, проходящему черезъ всѣ средніе вѣка, отрицая общепринятое мнѣніе, многократно служившее для подтвержденія церковныхъ ученій, о реальности понятій въ смыслѣ Платона, и утверждая, что понятіе само по себѣ не есть что то дѣйствительное, реальное, а только мыслимое, слова. Приверженцы этого ученія названы были *номиналистами,* а ихъ противники, къ которымъ принадлежитъ и Ансельмъ,—*реалистами.* Примиреніе этихъ двухъ

противоположныхъ направленій пытался представить даровитый и ученый Абеляръ (1079—1142), единственный мыслитель, который вслѣдствіе извѣстныхъ отношеній къ своей ученицѣ, Элоизѣ, имѣетъ счастье быть извѣстнымъ даже людямъ, читающимъ только одни романы. Онъ считаетъ, правда, понятія продуктомъ мышленія, но утверждаетъ, что въ предметахъ, изъ которыхъ мы ихъ выводимъ, они имѣютъ реальность.

Новый періодъ схоластики начинается съ 13 вѣка, вслѣдствіе знакомства ея съ Аристотелемъ. Этимъ знакомствомъ она но всей вѣроятности обязана *арабамъ*, гдѣ аристотелевская философія изучалась весьма ревностно и нашла себѣ много ученыхъ комментаторовъ, изъ которыхъ замѣчательнѣйшіе суть Авиценна и Аверроэсъ. Но схоластика черпала аристотелевскую философію изъ весьма нечистыхъ источниковъ, изъ латинскихъ переводовъ, еврейскихъ и арабскихъ передѣлокъ; они не имѣли настолько познаній и интереса, чтобы изслѣдовать первоначальныя ученія философа, ни потребности самостоятельно развивать его ученіе. Аристотель считался представителемъ философіи, Аверроэсъ—комментаторовъ, и ихъ значенію покорялись также охотно, какъ авторитету догмата, одобреннаго папою. Схоластика старалась только о соглашеніи аристотелевской философіи съ догматами церкви, и на этомъ поприщѣ она дѣйствительно потратила много трудовъ и остроумія. Значительнѣйшими представителями схоластики въ то время были Ѳома Аквинатъ (1224—1264) и Дунсъ Скотъ (ум. 1308), главы двухъ долго боровшихся направленій въ схоластикѣ, которыя главнымъ образомъ расходились въ томъ, что одни (Ѳомисты) признавали волю первымъ принципомъ философіи, а другіе (Скотисты) — разумъ. Раймундъ Луллій (1235—315) пріобрѣлъ себѣ большую извѣстность логическими изслѣдованіями и составленіемъ своего рода таблицы категорій, или списка понятій, которыя могутъ быть мыслимы только какъ подлежащее, какъ сказуемое и какъ отношеніе двухъ вещей (такъ называемое великое искусство).

Но теперь уже быстро приближалось время, когда схоластика должна была пасть, какъ вслѣдствіе внѣшнихъ вліяній, такъ и вслѣдствіе ея внутренней пустоты. Она стала въ слишкомъ явное противорѣчіе съ естественнымъ чувствомъ человѣка, потому что остроумничанье и мудрствованіе схоластиковъ также мало могли удовлетворить дѣйствительному религіозному чувству человѣка, какъ ихъ пустыя формальности—стремящемуся къ свободѣ и независимости мышленію. Явнымъ признакомъ предстоящаго разложенія схоластики было уже то, что значительные представители ея (первый тол-

чокъ далъ уже Дунсъ Скотъ), особенно Іоаннъ Герзоніусъ, указали на различіе между теоретическою и практическою религіей, и что съ возобновленіемъ номинализма Вильгельмомъ Оккамомъ (ум. 1346) рѣзко выступила противоположность между мышленіемъ и бытіемъ, и философія по принципу отдѣлена была отъ религіи. Все больше и больше пролагалъ себѣ путь тотъ взглядъ, что есть различіе между вѣрою и знаніемъ, что догматъ никогда нельзя доказать научнымъ образомъ, даже что разумъ и вѣра могутъ идти совершенно противоположными путями. Къ этому прибавилось то, что уваженіемъ къ системѣ Аристотеля, примѣнявшейся только къ доказательству догматовъ, именно вслѣдствіе нападенія Петра Рамуса (1515—1572) на логику и Телезія (1508 — 1588) на физику, было совершенно потрясено, и такимъ образомъ наступилъ разрывъ между духомъ времени и схоластикой, религіозное чувстго отказалось въ реформаціи отъ умсгвовавшей догматики и философія сбросила съ себя оковы религіознаго авторитета, чтобы развиваться самостоятельно, начиная съ той точки, гдѣ она остановилась съ паденіемъ греческой философіи.

2. Возрожденіе философіи.

Мы зашли бы очень далеко, если бы захотѣли подробно изобразить свѣжую умственную жизнь, которая наполняла міръ въ концѣ пятнадцатаго и въ шестнадцатомъ столѣтіи, чтобы доказать этимъ возрожденіе философіи; притомъ же періодъ реформаціи съ его могучими движеніями и стремленіями хорошо извѣстенъ. Скажемъ только, что рядомъ съ освобожденіемъ отъ господства папъ и возрожденіемъ такъ называемыхъ классическихъ наукъ, которое показало намъ древнюю философію въ истинномъ ея видѣ и красотѣ, возвышенію философіи больше всего способствовало сильное развитіе естественныхъ наукъ, которыя получили такой безконечно широкій объемъ вслѣдствіе открытія Америки и революціи, произведенной въ астрономіи Коперникомъ и Кеплеромъ. Потому и философы этого времени стоятъ совершенно на почвѣ естественныхъ наукъ.

Самый главный изъ нихъ Бэконъ Веруламскій (род. 1561 г., ум. 1626), великій канцлеръ Англіи при Іаковѣ I. Онъ сдѣлалъ опытъ принципомъ науки и *индукцію* считалъ единственно вѣрнымъ методомъ, посредствомъ котораго можно достигнуть знанія. Пренебреженіе къ опыту, говоритъ онъ, было причиною того, что философія терялась въ пустой игрѣ словъ; глупый пред-

разсудокъ, что наблюденіе и опытъ, употребляемые съ цѣлію изслѣдовать законы природы, унижаютъ умъ, открыло широкій входъ невѣжественному суевѣрію, а религіозный фанатизмъ—этотъ давнишній жесточайшій врагъ философіи природы,—задерживалъ развитіе ея цѣлыя столѣтія. Поэтому *реформація науки* главнымъ образомъ должна состоять во первыхъ въ уничтоженіи всѣхъ устарѣвшихъ теорій и предразсудковъ, и во вторыхъ въ поставленіи опыта единственнымъ основаніемъ всякаго точнаго знанія. Вся философія должна стать *философіею природы*, логика и метафизика будутъ только ея частями, и отдѣльныя науки будутъ относиться къ философіи природы какъ наукѣ общей.

Впрочемъ главная заслуга Бэкона состоитъ въ настоятельномъ указаніи на наблюденіе и опытъ, какъ на основаніе новаго развитія философіи. Но въ своихъ собственныхъ философскихъ воззрѣніяхъ онъ еще далеко не отсталъ отъ господствовавшихъ предразсудковъ. Оригинальнѣйшее въ его сочиненіяхъ представляетъ опытъ новаго раздѣленія наукъ. Предметъ философіи, по его мнѣнію, есть Богъ, природа и человѣкъ, отъ которыхъ идутъ три луча, касающіеся нашихъ познавательныхъ способностей; природа испускаетъ на насъ прямые лучи, Богъ же, такъ какъ человѣческая природа представляетъ среду отличную отъ него, можетъ касаться насъ только косымъ, преломленнымъ лучемъ, между тѣмъ человѣкъ, познавая самъ себя, даетъ своему уму отраженный свѣтъ. Поэтому философія распадается на ученіе о Богѣ, природѣ и человѣкѣ, а этимъ тремъ частямъ предшествуетъ первая философія вмѣстѣ съ изслѣдованіемъ аксіомы, не относящейся ни къ какой наукѣ. Ученіе о Богѣ, по Бэкону, вовсе не должно отдѣляться отъ религіознаго ученія церкви; какъ мы противъ воли должны повиноваться закону Божію, также точно мы должны принаровляться къ вѣрѣ тамъ, гдѣ она противорѣчитъ нашей природѣ. Чѣмъ сверхъестественнѣе кажется божественная тайна, тѣмъ большую славу воздаемъ мы Богу, когда вѣруемъ ей. При ограниченности человѣческаго знанія даже о чувственномъ мірѣ, Бэконъ находитъ весьма естественнымъ, что божественная истина кажется намъ сверхъестественностью. Къ философіи о Богѣ относится также ученіе объ ангелахъ и духахъ. Философія природы распадается на изслѣдованіе о причинахъ и возникновеніи дѣйствія, и на спекулятивную и оперативную физику; первая обнимаетъ собственно физику, изслѣдующую дѣйствующія причины, и метафизику, занимающуюся конечными причинами; напротивъ послѣдняя, оперативная физика, заключаетъ въ себѣ механику и естественную магію и служитъ вспомогательною наукою математикѣ. Особенно

запутана философія о человѣкѣ. Сюда относится общая наука, изслѣдующая природу и состояніе человѣка и распадающаяся на ученіе о личности и о союзѣ. Первая разсуждаетъ о человѣкѣ какъ о цѣломъ и изображаетъ всѣ его преимущества и страданія, послѣдняя напротивъ—союзъ тѣла и души и содержитъ въ себѣ физіономическія наблюденія, естественныя объясненія сновъ и другія относящіяся сюда частности. Потомъ философія о человѣкѣ снова раздѣляется на два главныхъ отдѣла, на философію человѣчества и философію гражданскаго общества. Къ первой принадлежатъ науки, занимающіяся дарованіями тѣла, и науки, занимающіяся дарованіями души; слѣд. на одной сторонѣ находятся медицина, косметика, атлетика и искусство наслажденія (они доставляютъ тѣлесныя дарованія: здоровье, красоту, силу и удовольствіе), на другой—логика и этика. Логика распадается на искусство изслѣдованія, провѣрки, запоминанія и сообщенія. Прежняя логика превратнымъ образомъ занималась только послѣднею частью, между тѣмъ совершенно пренебрегала открытіями и провѣркою новой науки, ученіемъ объ опытѣ. Въ обработкѣ этой части философіи (въ Органонѣ) состоитъ, какъ мы уже выше сказали, главная заслуга Бэкона. Этика разсуждаетъ въ двухъ частяхъ, объ идеалѣ добра и о достиженіи этого идеала. Философія общества распадается на три части, на ученіе о матеріальномъ содержаніи, о занятіяхъ и объ управленіи или государствѣ.

Точно такими же стремленіями, какъ Бэконъ, воодушевлены были итальянскіе философы, которые съ одной стороны стояли за обновленіе философіи, съ другой—не могли отрѣшиться и отъ прежняго. Замѣчательнѣйшіе изъ нихъ Джіордано Бруно и Кампанелла.

Джіордано Бруно, человѣкъ, владѣвшій обширнымъ образованіемъ и философскимъ глубокомысліемъ, отважился построить систему, которая, въ совершенной независимости отъ вѣры церкви, выходила дѣйствительно изъ величественнаго міровоззрѣнія. За нее онъ и умеръ на кострѣ въ Римѣ, 1600 г. Все существующее имѣетъ свое основаніе, слѣдовательно ведетъ къ высшему. Высочайшее, заключающее въ себѣ основаніе всего, есть совершенно простая, самостоятельная сущность, божество. И такъ какъ все существующее происходитъ отъ него, то оно же обнимаетъ не только всякій, дѣйствующій духъ, но и матерію, Богъ есть вмѣстѣ духъ и матерія, поэтому онъ въ одно и тоже время есть субстанція и душа міра. Такъ какъ Богъ есть простая сущность, то въ немъ совпадаетъ свобода и необходимость; онъ создаетъ міръ столько же изъ

любви, сколько и по необходимости; весь безконечный міръ есть только отпечатокъ, развитіе божества. Ибо какъ въ сѣмени заключаются части органическаго тѣла, такъ и въ первоначальномъ единствѣ божества заключается безконечное разнообразіе міра. Поэтому отдѣльные предметы природы являются какъ будто произведеніями художника, который таинственнѣйшимъ образомъ господствуетъ внутри природы, вызываетъ къ бытію матерію и снова, если захочетъ, обращаетъ ее въ небытіе. Міръ есть безконечное, во всѣхъ своихъ частяхъ одушевленное существо, даже въ видимо мертвой массѣ обитаетъ живой духъ, и при извѣстныхъ отношеніяхъ онъ становится дѣйствующею, живою силою, которая изъ мертваго образуетъ живой организмъ. Но душа человѣка, какъ часть божественнаго духа, предназначена къ вѣчной жизни; за это ручается уже никогда неудовлетворяемое на землѣ желаніе истины и знанія.

Такимъ образомъ смѣлый умъ Джіордано Бруно хоть и освободился отъ авторитета церкви, но не могъ побѣдить всѣхъ предразсудковъ своего времени. Бруно ревностно занимался магіей и астрологіей и большую часть своего философскаго глубокомыслія потратилъ на усовершенствованіе вовсе безплоднаго искусства Луллія.

Еще болѣе фантастическое міровозрѣніе принадлежитъ Ѳомѣ Кампанелла (1568—1639), который создалъ новую, точно также пантеистическую метафизику, собравши ее изъ всевозможныхъ философскихъ системъ и выдавая ее за божественное откровеніе, потому что она выходитъ изъ принципа, что только тотъ человѣкъ говоритъ истину, устами котораго говоритъ Богъ. Метафизика разсуждаетъ о принципахъ знанія, бытія и дѣйствія. Основная мысль ея та, что Богъ обнимаетъ все, какъ духовную, такъ и тѣлесную субстанцію, и что только небытіе отдѣльныхъ существъ можетъ быть мыслимо внѣ Бога. Напримѣръ, я представляю собою извѣстное особое существо на столько, на сколько я отличаю себя отъ другаго существа, на сколько я *не есть* ни то, ни другое существо, и это небытіе пораждаетъ отдѣльность существъ и различіе ихъ отъ Бога; но я если *существую*, значитъ я одно съ Богомъ. Мы опускаемъ здѣсь происхожденіе міра изъ творческой мысли Бога, равно какъ и нѣкоторыя другія теоріи итальянскихъ философовъ этого направленія.

Совершенно оригинальную оппозицію господствующей слѣпой вѣрѣ представлялъ Яковъ Бемъ, род. въ Альтзейденбургѣ при Герлицѣ 1575 г., ум. 1624, башмачникъ, вовсе не имѣвшій научнаго образованія, и который поэтому могъ выразить свои глубокомысленныя идеи только весьма темнымъ, чрезвычайно символическимъ

языкомъ. Онъ образовалъ мистическую, мечтательную теософію, основная мысль которой та, что Богъ, чтобы понять себя, долженъ былъ раздвоиться, создать изъ себя противорѣчіе, ибо безъ такого различія невозможно знаніе, жизнь и радость. Хотя съ такою основною мыслью Бемъ и приближался къ церковному ученію о троичности, однакожъ онъ не избѣжалъ преслѣдованій церкви. Церковь дѣлала отчаянныя усилія подавить всѣ свѣжія умственныя стремленія; но напрасно. Свѣтъ послѣдняго костра былъ утреннею зарею новаго дня, и церковь должна была узнать, что противъ ума нѣтъ никакого оружія; скоро она хорошо увидѣла, что должна была оправдаться истина, изреченная устами страдавшаго Галилея: «Все таки она движется»!

3. Декартъ.

Первый, не только признавшій необходимость для философіи освободиться отъ всѣхъ существовавшихъ мнѣній и предразсудковъ и начать совершенно съ начала, но и построившій на основаніи этого принципа новую самостоятельную систему, былъ Рене Декартъ (René Descartes, Renatus Cartesius), который поэтому справедливо считается первымъ философомъ новаго времени.

Декартъ родился въ Ла-Гай въ 1596 году. Онъ рано предался математическимъ и философскимъ занятіямъ, но скоро увидѣлъ неудовлетворительность господствующихъ взглядовъ и рѣшился, совершенно независимо отъ всякаго авторитета, создать новую философію, положенія которой онъ посредствомъ своего своеобразнаго метода надѣялся поднять до математической вѣрности. Послѣ того какъ онъ волонтеромъ принялъ участіе въ нѣкоторыхъ походахъ Морица Оранскаго и Тилли и совершилъ нѣсколько довольно значительныхъ путешествій, онъ поселился въ Голландіи, чтобы здѣсь по возможности безпрепятственно предаться своимъ научнымъ занятіямъ, обнимавшимъ, кромѣ философіи, въ особенности физику, механику и математику. Онъ умеръ въ 1650 году въ Стокгольмѣ, куда призвала его королева Христина. Главныя его сочиненія суть «Основанія философіи» и «Мысли о первой философіи.

Если мы назвали философію Декарта свободною отъ недоказанныхъ предположеній, то мы однако этимъ вовсе не хотѣли сказать, что Декартъ совершенно освободился отъ всѣхъ предразсудковъ своего времени и обладалъ вполнѣ свободнымъ духомъ, который мы вправѣ требовать отъ истиннаго философа. Онъ вовсе не былъ противникомъ тогдашней ортодоксальной вѣры церкви, онъ сильно боялся теоло-

говъ и тщательно старался избѣгать споровъ съ ними; когда онъ узналъ, что Галилея принудили отказаться отъ его астрономическихъ положеній, онъ удержался отъ обнародованія своего, тогда уже готоваго сочиненія о вселенной, гдѣ принято было движеніе земли, и онъ искалъ особенную славу въ томъ, что своей философіей доказывалъ даже теологическія ученія. Само собою разумѣется, что такой недостатокъ духовной свободы существенно повредилъ философіи Декарта; но, не смотря на это, она заслуживаетъ названіе совершенно самостоятельной системы, потому что она начинается не положеніемъ, основаннымъ на авторитетѣ, а *сомнѣніемъ* во всемъ.

Въ началѣ мышленія мы должны сомнѣваться во всемъ, даже въ томъ, что кажется намъ самымъ вѣрнымъ, въ томъ, что мы ощущаемъ нашими чувствами, и въ математическихъ и геометрическихъ истинахъ. Потому что во первыхъ мы видимъ, что чувства иногда обманываютъ насъ, и уже обыкновенная мудрость повелѣваетъ намъ не довѣрять тому, кто хоть разъ обманулъ насъ; далѣе мы знаемъ, что во снѣ нашъ умъ часто занимаютъ многочисленные предметы, которые нигдѣ не существуютъ. Но кто можетъ поручиться намъ, что мы въ данную минуту не находимся во снѣ. Нѣтъ ничего, посредствомъ чего мы могли бы отличить, находимся ли мы на яву, или во снѣ. Наконецъ, намъ говорятъ о всемогущемъ Богѣ, которому мы обязаны своимъ существованіемъ; какъ же мы можемъ знать, не сотворилъ ли насъ Богъ существами, опредѣленными вѣчно заблуждаться и во всемъ обманываться?

Если мы такимъ образомъ, для полученія извѣстнаго начала философіи, подвергнемъ сомнѣнію все, что мы считали несомнѣннымъ, если предположимъ, что Богъ, небо, тѣло, наши руки и ноги, вообще наше тѣло не существуютъ, если мы такимъ образомъ отвергнемъ все, тогда все таки одно остается вѣрнымъ. Мы, которые отвергаемъ все это, мы, которые представляемъ себѣ все это несуществующимъ, мы *существуемъ* навѣрное; мы также вѣрно существуемъ, какъ сознаемъ, что мыслимъ; мы можемъ въ мышленіи отвергать все, но не мыслящій субъектъ. Отсюда основаніе Декартавской философіи, знаменитое «*я мыслю, слѣдовательно я существую* (cogito, ergo sum). Изъ этого основного положенія можно вывести слѣдующее заключеніе о нашемъ дѣйствительномъ существѣ: мы можемъ отвергать въ насъ все, какъ и внѣшній міръ, но не наше мышленіе; мы слѣдовательно по преимуществу существа мыслящія, духъ или умъ, и мы не имѣемъ права приписывать духу качества, принадлежащія другимъ предметамъ.

Если мы разсмотримъ наше мышленіе, то найдемъ въ немъ множество различныхъ представленій о другихъ предметахъ, на которые мы теперь должны обратить наше вниманіе. Пока мы принимаемъ эти представленія только какъ состоянія нашего духа, заблужденіе невозможно; мы можемъ заблуждаться только тогда, когда мы изъ существованія представленія безъ всякаго основанія заключимъ о существованіи представляемаго внѣ насъ. Но въ идеяхъ, существующихъ въ нашемъ умѣ, мы находимъ одну, которая сама въ себѣ заключаетъ необходимость существованія, именно идею о Богѣ, о совершеннѣйшемъ существѣ. Точно также, какъ мы не можемъ представить себѣ треугольника, который не заключалъ бы въ себѣ двухъ прямыхъ угловъ, такъ и совершеннѣйшее существо не можетъ быть представлено иначе какъ существующимъ, потому что существованіе принадлежитъ къ понятію совершенства. Только по привычкѣ образовывать представленія, которыя не соотвѣтствуютъ дѣйствительности, и по вытекающей отсюда необходимости—отдѣлять сущность вещи отъ ея бытія, мы не можемъ съ непосредственною очевидностію убѣдиться въ необходимости бытія совершеннѣйшаго существа. Съ другой стороны, бытіе Бога вытекаетъ изъ самой идеи о немъ. Въ идеѣ совершеннѣйшаго существа заключается безконечно больше реальности, нежели сколько свойственно чувственнымъ предметамъ и намъ самимъ даже, оттого-то мы и не можемъ дойти до нея помощію однаго отвлеченія отъ различныхъ предметовъ, потому что она слишкомъ возвышается надъ ними. Слѣдовательно, она должна быть врождена, вкоренена въ насъ и, естественно, имѣетъ свое начало только отъ существа, которое обладаетъ совершенствомъ, заключающимся въ этой идеѣ. Бога мы необходимо должны также считать виновникомъ нашего бытія; потому что существо, которое способно представить нѣчто болѣе совершенное, чѣмъ оно само, не могло само собою получить бытіе, иначе оно непремѣнно обладало бы всѣми совершенствами, какія можетъ представить. Потому причину всякаго существа, способнаго представить нѣчто болѣе совершенное, чѣмъ оно само, необходимо искать въ высочайшемъ совершенствѣ, которое и доступно нашему мышленію, слѣд., это высочайшее совершенство не только само дѣйствительно существуетъ, но и есть причина всего существующаго.

Присущая намъ идея о Богѣ побуждаетъ насъ мыслить его не только, какъ дѣйствительно существующее бытіе, но и приписывать ему всѣ свойства, принадлежащія высочайшему совершенству; сюда относится *истинность*, которая необходимо обусловливаетъ достовѣрность нашего знанія. Богъ сталъ бы лжецомъ, давши намъ

разумъ, который представлялъ бы намъ вещи иными, нежели онѣ въ дѣйствительности. Потому истинно все то, что мы представляемъ себѣ ясно и отчетливо. Такимъ образомъ въ философіи Декарта изъ сомнѣнія вытекаетъ непосредственная очевидность, первоначальный скептицизмъ его превращается въ безусловный догматизмъ.

Если мы и можемъ безусловно довѣрять нашимъ ощущеніямъ и представленіямъ, все таки не слѣдуетъ забывать различія между божественнымъ и человѣческимъ знаніемъ, и на этомъ основаніи истину, открытую Богомъ (напр., троичность, воплощеніе Бога и пр.) нельзя считать ложною, хотя бы она и противорѣчила нашему мышленію. Мы не смѣемъ и надѣяться понять неограниченное нашимъ ограниченнымъ умомъ, а если умъ нашъ не видитъ границъ и многому другому, то объ этомъ послѣднемъ можно только сказать, что оно для насъ неопредѣлимо, а никакъ не безконечно, такъ напр. пространство міра, число звѣздъ, дѣлимость линіи слѣдуетъ объяснять не безконечностью, а только невозможностью для насъ опредѣлить ихъ, и наконецъ, явленія и перемѣны въ природѣ не нужно всегда стараться объяснять божественными цѣлями, потому что было бы дерзостью ограниченнымъ умомъ стремиться постигнуть божественные планы, но при свѣтѣ знанія, даннаго нашему разуму Богомъ, мы должны стараться изслѣдовать постигаемыя чувствами механическія причины вещей, не усиливаясь гадать объ ихъ назначеніи. Это устраненіе теологическихъ разсужденій особенно важно для естествознанія.

Если мы внимательно разсмотримъ присущую нашему мышленію идею или понятіе, которое, на основаніи истинности Бога, получаетъ для насъ значеніе истины, то оно представится намъ въ формѣ высочайшаго понятія *субстанціи*. Субстанція есть то, что существуетъ само по себѣ, ни отъ чего независимо, т. е. не то, что я могу представить себѣ какъ свойство или состояніе какого нибудь предмета, но какъ вмѣстилище свойствъ. Въ высочайшемъ смыслѣ, одинъ Богъ есть субстанція, причина всего. Но кромѣ того, существуютъ еще двѣ противоположныя субстанціи, *мыслящій духъ* и *протяженная матерія*. Одна изъ нихъ, духъ, какъ уже выше было сказано, доступна намъ чрезъ непосредственное сознаніе, точно также должны мы признать дѣйствительно существующею и другую субстанцію, матерію. Ибо если мы воспринимаемъ чувствами или ощущаемъ что нибудь, то ощущеніе это должно же возбуждаться какимъ нибудь предметомъ, и предметъ этотъ долженъ быть различенъ отъ нашего духа, потому что не въ нашей волѣ вызывать или измѣнять чувственныя ощущенія. Что этотъ предметъ

не есть самъ Богъ, мы убѣждаемся, когда ощущаемъ ясно и отчетливо матерію, протяженную по тремъ измѣреніямъ, имѣющую извѣстный цвѣтъ, и подобная форма воззрѣнія есть постоянная наша принадлежность. Если бы наше ощущеніе было ложно, то Богъ обманывалъ бы насъ; вотъ доказательство того, что совмѣстно съ нашимъ духомъ существуетъ другая субстанція, матерія, и мы несомнѣнно убѣждены, что духъ нашъ тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ извѣстною частью этой матеріи, которая называется нашимъ тѣломъ.

Внимательное изслѣдованіе показываетъ, что матеріи свойственно только одно существенное качество, одинъ *аттрибутъ*, именно троякое протяженіе; всѣ прочія свойства, каковы твердость, шероховатость, звукъ, цвѣтъ, могутъ быть оставлены безъ вниманія, потому что они выражаютъ только отношеніе отдѣльныхъ тѣлъ къ нашимъ чувствамъ; одну протяженность и непосредственно вытекающія изъ нея дѣлимость и подвижность матеріи мы можемъ представлять себѣ съ тою ясностью и отчетливостью, которыя убѣждаютъ насъ въ истинности нашего представленія. Что же касается теперь до понятія о *пространствѣ*, связаннаго съ понятіемъ о протяженіи, то оно обозначаетъ собственно положеніе тѣла между другими тѣлами; говорить о пустомъ, т. е. не наполненномъ матеріею пространствѣ было бы нелѣпо, потому что мы и пустое пространство представляемъ себѣ какъ извѣстное протяженіе; протяженность же есть существенное свойство матеріи. Но отсюда слѣдуетъ далѣе неограниченность міра, потому что, если мы примемъ, что міръ имѣетъ границы, то за ними необходимо должны предположить пустое пространство; матерія же, по вышеприведеннымъ основаніямъ, наполняетъ каждое пустое пространство.

Понятіемъ о протяженности матеріи отрицается также возможность существованія *атомовъ*, потому что, мысля каждую вещь протяженною, вмѣстѣ съ этимъ мы должны представлять ее и дѣлимою, хотя конечно на извѣстной границѣ мы уже не можемъ дальше дѣлить тѣло. Если поэтому все наполняетъ связная и нераздѣльная матерія, то изъ этого слѣдуетъ, что каждое *движеніе* заключается въ кругѣ: тѣло, приведенное въ движеніе, движетъ слѣдующее тѣло, это въ свою очередь опять слѣдующее и такъ далѣе, до послѣдняго, которое занимаетъ мѣсто перваго тѣла въ тотъ самый моментъ, когда то оставило его. Поэтому всякое движеніе кругообразно, подобно кругу. Замѣчательно ученіе Декарта о движеніи планетъ. Всякая планета, говоритъ онъ, покоится въ окружающей ея матеріи, матерія эта находится въ вращательномъ движеніи. Въ центрѣ вращенія стоитъ солнце, движущееся съ матеріею. Эта движущаяся матерія увлекаетъ за собою планеты, и такъ какъ части вращенія,

отдаленныя отъ солнца, движутся медленнѣе, нежели близкія, то совершенно естественно, что время обращенія планетъ тѣмъ продолжительнѣе, чѣмъ отдаленнѣй онѣ отъ солнца. При общемъ вращеніи есть вращеніе особенное, вокругъ собственнаго центра, каково обращеніе спутниковъ.

Изъ неизмѣняемости Бога Декартъ выводитъ основное положеніе своего ученія о природѣ. Всякая вещь коснѣетъ въ своемъ состояніи, если оно не будетъ измѣнено внѣшнею силою; каждая матеріальная частица, разсматриваемая сама по себѣ, движется по прямой линіи; если движущееся тѣло встрѣтится съ другимъ, которое можетъ противопоставить его движенію достаточное противодѣйствіе, то первое будетъ отброшено назадъ, и движеніе его можетъ продолжаться развѣ по измѣненному направленію; если же, напротивъ, сила движущагося тѣла будетъ относительно больше, то оно увлечетъ съ собой это неподвижное тѣло. Нѣтъ нужды излагать здѣсь подробности Декартовой физики; но мы укажемъ только на ея странность, что она находитъ, что хотя несогласно ни съ религіей, ни съ здравымъ смысломъ, что природа до настоящаго своего вида должна была дойти только постепенно, а не вышла изъ рукъ творца уже совершенною, тѣмъ не менѣе въ интересѣ нашего научнаго знанія требуется изслѣдовать, какимъ образомъ природа и въ особенности органическія существа постепенно могли образоваться изъ зародыша.

Человѣкъ, по мнѣнію Декарта, состоитъ изъ двухъ, совершенно различныхъ частей, тѣла и духа. Тѣло есть не что иное, какъ превосходная машина, автоматъ, который только своею художественною композиціею отличается отъ произведеній человѣческаго искусства, соединеніе же съ нимъ души въ сущности не измѣняетъ въ немъ ничего, и только даетъ ему возможность совершать нѣкоторыя движенія, которыя иначе были бы невозможны. Сердце есть мѣстопребываніе жизни, причина же ея есть теплота, которую сердце сообщаетъ тѣлу. Поэтому нельзя приписать душу неразумнымъ животнымъ и растеніямъ, они не больше какъ машины, существованіе которыхъ обусловливается жизненною теплотою; чувствованія же и желанія, память и впечатлѣнія, въ которыхъ нельзя отказать даже животнымъ, не душевныя состоянія, а вызываются *жизненнымъ духомъ*, безконечно тонкою, воздухообразною или огнеобразною субстанціею, которая проникаетъ внутрь насъ черезъ тончайшія поры, и восходя до мозга, оставляетъ на немъ впечатлѣнія. Сны и мечты фантазіи ей обязаны своимъ происхожденіемъ.

Душѣ свойственны два различныя состоянія, дѣятельное и страдательное. Въ *желаніи* душа дѣятельна, въ *представленіи* стра-

дательна. Желанія бываютъ двоякаго рода, смотря потому, относятся ли они собственно къ душѣ, напр. въ нашихъ рѣшеніяхъ на извѣстное дѣло, или же направляются наружу, напр. въ движеніяхъ тѣла. Точно также различны и представленія, смотря потому, зависятъ ли они исключительно отъ состоянія души, напр. со всякимъ желаніемъ связано и представленіе объ этомъ желаніи, или же болѣе или менѣе условливаются дѣятельностью нервовъ, каковы ощущеніе внѣшнихъ предметовъ, состояній тѣла и духовныхъ побужденій. Декартъ считаетъ свободу человѣческой воли за непосредственно данный фактъ; но какъ совмѣстить эту свободу со всемогуществомъ и всевѣдѣніемъ Бога, это не объясняется, онъ считаетъ этотъ вопросъ не разрѣшимымъ для насъ. Вообще Декартъ держался въ сторонѣ отъ этическихъ изслѣдованій.

Познакомившись съ философіей Декарта, мы должны сказать, что ясность и простота ея придаютъ ей много достоинства. Напротивъ, ее никакъ нельзя назвать удовлетворительною; основной принципъ его ученія тотъ, что не слѣдуетъ принимать недоказаннаго, и во всемъ сомнѣваться, между тѣмъ въ самомъ началѣ Декартъ отступаетъ отъ этого принципа, утверждая, что идея совершеннѣйшаго существа непосредственно присуща нашей мысли и не требуетъ доказательствъ своего существованія; одинаково ложно и то положеніе, что ясность и отчетливость представленій ручаются за ихъ истинность, потому что ясность и отчетливость могутъ имѣть весьма различныя степени. Равно несовмѣстно съ достоинствомъ философіи трактовать въ ней о церковныхъ догматахъ, что Декартъ дѣлаетъ при всякомъ случаѣ. Но за то хорошо его естественно-научное міровоззрѣніе, по которому онъ ищетъ вездѣ естественнаго, т. е. механическаго объясненія явленій, устраняя теологическія разсужденія.

4. Противники и послѣдователи Декарта.

Философія Декарта возбудила къ себѣ всеобщее вниманіе и нашла какъ безчисленныхъ послѣдователей, такъ и немало противниковъ. Къ послѣднимъ принадлежатъ главнымъ образомъ ортодоксальные теологи, именно іезуиты, которые, не смотря на строго клерикальный характеръ Декарта, предвидѣли въ немъ опаснаго еретика, и разными способами преслѣдовали его самаго и его учениковъ. При этомъ церковь еще разъ доказала, что ее занимаютъ не столько извѣстныя мнѣнія, сколько забота о стѣсненіи всякой мысли. Изъ клерикаловъ болѣе выдающимся противникомъ Декарта былъ

*

патеръ Даніель Гуэ, который въ своей «*Ценсуръ картезіанской философіи*» сдѣлалъ впрочемъ довольно вѣрную оцѣнку этой философіи и нападаетъ часто на дѣйствительныя слабости ея.

Но самый знаменитый противникъ его, котораго уважалъ самъ Декартъ, былъ Петръ Гассенди, ученый и заслуженный математикъ и естествоиспытатель. Декартъ еще до изданія послалъ ему свое главное сочиненіе «Мысли о первой философіи», и вмѣстѣ напечаталъ возраженія, сдѣланныя Гассенди съ точки зрѣнія эмпирическаго естествознанія. Впрочемъ возраженія эти большею частію неосновательны, какъ напр., то возраженіе, что и всякая человѣческая дѣятельность, точно также какъ и мышленіе, даетъ полное право заключать о существованіи дѣйствующаго субъекта; можно также сказать: я гуляю, слѣдовательно существую,—какъ Декартъ сказалъ: я мыслю, слѣдовательно существую. При этомъ возраженіи упущено изъ виду то обстоятельство, что кромѣ мысли намъ ничто не извѣстно непосредственно. По своему ученію, Гассенди существенно примыкаетъ къ Эпикуру, онъ оспаривалъ Аристотеля и пріобрѣлъ себѣ знаменитость весьма удачною обработкою логики.

Но безспорно остроумнѣйшимъ противникомъ Декарта былъ Томасъ Гоббесъ (род. въ Мальмесбюрѣ 1588, ум. 1669), достигшій заслуженной славы какъ основатель философіи права; будучи эмпирикомъ и послѣдователемъ совершенно сенсуалистической теоріи познанія, онъ естественно не могъ мириться съ принципами Декарта. По ученію Гоббеса, предметъ философіи составляютъ всѣ вещи, происхожденіе которыхъ можетъ быть мыслимо и которыя можно сравнивать какимъ нибудь образомъ съ другими, такъ какъ задача философіи—объяснить свойства вещи изъ ея происхожденія или ея происхожденіе изъ ея свойствъ. Поэтому ученіе о Богѣ и божественномъ существѣ не касается философіи и относится къ религіи. — Такъ какъ всѣ предметы распадаются на двѣ группы, одни образуются самою природою, естественныя тѣла, другіе образуетъ человѣкъ посредствомъ договора, тѣла политическія; то и философія раздѣляется на *философію природы* и на *политическую философію*. Первая заключаетъ въ себѣ математику, физику и метафизику,—послѣднюю на томъ основаніи, что она изслѣдуетъ понятія пространства и времени. Другая, политическая философія, распадается на двѣ части, этику и политику. Этика знакомитъ насъ съ нравственностію и склонностями людей, соединенныхъ въ государствѣ, но въ тоже время заключаетъ въ себѣ логику и реторику, потому что онѣ относятся къ разумнымъ силамъ человѣка; напротивъ, политика разсматриваетъ отношенія соединенныхъ въ го-

сударствѣ людей. Всякое знаніе, по Гоббесу, происходитъ изъ чувственнаго ощущенія. Эти ощущенія суть движенія въ нашемъ организмѣ, оставляющія по себѣ извѣстныя внутреннія движенія, которыя удерживаются памятью и выражаются словомъ. Только при посредствѣ слова возможно сужденіе (истинное только въ такомъ случаѣ, если субъектъ и предикатъ предложенія тождественны) и мышленіе. Послѣднее состоитъ именно въ томъ, что или составляетъ цѣлое изъ его частей, или разсматриваетъ то, что осталось отъ цѣлаго по отнятіи какой нибудь части. Слѣд. дѣятельность разсудка заключается главнымъ образомъ въ прибавленіи и отнятіи. Воля человѣка есть просто желаніе, ведущее къ самому дѣлу, и воображаемая свобода воли состоитъ только въ отсутствіи внѣшнихъ препятствій къ дѣйствію, а самое дѣйствіе есть необходимый результатъ вліянія всѣхъ внѣшнихъ обстоятельствъ. Начало политики Гоббесъ отыскиваетъ въ грубомъ естественномъ состояніи людей, въ которомъ всякій имѣлъ право защищать свою жизнь, свое тѣло и разсчитывать на всевозможныя удовольствія. Слѣдовательно, это состояніе есть война всѣхъ противъ всѣхъ, но какъ это противно общимъ интересамъ, то разумъ требуетъ, чтобы уступкою нѣкоторыхъ правъ и отреченіемъ отъ нѣкоторыхъ притязаній былъ установленъ миръ. Для осуществленія этого требуется, чтобы общество людей имѣли *одну* волю, что и достигается тогда, когда всѣ подчиняются или большинству какого нибудь собранія, или волѣ однаго. Вотъ начало государства.

Понятно, насколько могъ подорвать ученіе Декарта этотъ взглядъ Гоббеса, проведенный съ величайшимъ остроуміемъ.

Изъ безчисленныхъ друзей Декарта, De la Forge Sylvan Regis (въ Утрехтѣ) и Клаубергъ (въ Герборнѣ) совершенно сходятся съ нимъ во всѣхъ существенныхъ пунктахъ своего ученія. Самостоятельное же развитіе системы Декарта принадлежитъ Гейлинксу и Мальбраншу.

Арнольдъ Гейлинксъ, родившійся 1625 г. въ Антверпенѣ, умершій 1669 профессоромъ въ Лейденѣ, старался точнѣе опредѣлить отношеніе мыслящей и протяженной субстанціи. Выходя изъ положенія Декарта: я мыслю, слѣд. существую, Гейлинскъ приходитъ къ тому, что наше бытіе состоитъ единственно въ мышленіи, потому все то, что не имѣетъ связи съ нашею мыслію, нельзя назвать ни нашимъ состояніемъ, ни нашимъ дѣйствіемъ. Отсюда у него непосредственно вытекаетъ положеніе: я не могу сдѣлать того, о чемъ не знаю, какъ оно дѣлается; положеніе это равносильно относительно всѣхъ предметовъ, *каждый предметъ*

можетъ сдѣлать только то, о чемъ онъ знаетъ, какъ оно дѣлается. Изъ этой истины, очевидность которой закрывается только противоположными предразсудками, слѣдуетъ съ одной стороны, что чувственные предметы не обладаютъ силами, посредствомъ которыхъ они могли бы что нибудь сдѣлать, съ другой, что нашъ духъ не можетъ вліять на наше тѣло. Мы однако ясно сознаемъ, что тѣло наше станетъ двигаться, если мы того захочемъ; но такъ какъ намъ неизвѣстно, *какимъ образомъ* воля вызываетъ движеніе, то конечно невозможно, чтобы движеніе это совершалось вслѣдствіе воли. Слѣдовательно, основанія для соотвѣтствія между желаніями и дѣйствіями мы должны искать въ Богѣ, который установилъ, чтобы наши желанія и движущіеся члены находились въ согласіи. Если мое тѣло движется соотвѣтственно моему желанію, то основаніе этого не въ моей волѣ, но по волѣ Бога движеніе происходитъ въ тотъ моментъ, когда я хочу. Потому между духомъ и тѣломъ нѣтъ никакой причинной связи, они только согласны, какъ двое часовъ, совершенно одинаково поставленныхъ волею мастера. Мы заблуждаемся, воображая, что мы въ состояніи сдѣлать что нибудь въ этомъ мірѣ; мы только невольные наблюдатели зрѣлища, даваемаго Богомъ, и самая способность наблюдать лежитъ не въ нашей же власти. Если мы ощущаемъ что нибудь во внѣшнемъ мірѣ, то это не больше, какъ представленіе, происходящее внутри насъ; но это представленіе не можетъ быть возбуждено въ насъ чѣмъ нибудь внѣшнимъ, потому что вещи, не знающія того, какъ онѣ должны дѣйствовать, ничего не могутъ произвести. Слѣдовательно, опять Богъ такъ установилъ, что съ нашимъ представленіемъ всегда совпадаетъ соотвѣтствующая ему перемѣна во внѣшности, въ протяженной матеріи. Такимъ образомъ, мы съ нашимъ мышленіемъ одиноко и безпомощно стоимъ въ чувственномъ мірѣ, и наше мышленіе есть постоянное чудо божественнаго милосердія. Изъ такого отношенія нашего къ міру вытекаетъ первое правило нравственнаго ученія: если ты ничего не знаешь, то и не желай ничего, т. е. не заботься о твоей праведности или неправедности, а исполняй только свои обязанности, и прежде всего брось всякія умствованія о божествѣ. Міровоззрѣніе, развитое Гейлинксомъ, обыкновенно называютъ *окказіонализмомъ*, потому что главное его положеніе состоитъ въ томъ, что тѣлесныя движенія соотвѣтствуютъ нашимъ желаніямъ *случайно*, а не вслѣдствіе нашей воли.

Подобное же усовершенствованіе или развитіе Декартова ученія принадлежитъ и Николаю Мальбраншу (род. 1638 г. въ Парижѣ, ум. 1715), человѣку прославившемуся своею правдивостью и бла-

гочестіемъ, и на этомъ основаніи такъ сильно привязанному къ философіи Декарта, которую онъ считалъ единственною христіанскою философіею и былъ убѣжденъ, что Декартъ рѣшительно ниспровергъ заблужденія языческихъ философовъ, именно Аристотеля. Знаменитое его сочиненіе, основанное на принципахъ Декарта, «объ изслѣдованіи истины» начинается подробнымъ разграниченіемъ двухъ духовныхъ дѣятельностей, представленія и воли. Представленіе есть страдательное, воля же дѣятельное состояніе человѣческаго духа, первое соотвѣтствуетъ способности матеріи принимать образъ, послѣдняя—способности ея къ движенію. Матеріи творецъ міра сообщилъ способность движенія, въ душѣ же онъ положилъ волю, въ смыслѣ общаго стремленія къ добру, слѣпую силу, которая становится индивидуальною только вслѣдствіе представленій, дающихъ ей объекты, къ которымъ она можетъ относиться. Потому воля зависитъ отъ представленій.

Вещи познаются различными способами: 1) непосредственнымъ дѣйствіемъ предмета на нашъ умъ; 2) чрезъ представленія, которыя мы имѣемъ о предметахъ; 3) чрезъ внутреннее ощущеніе, или самосознаніе; 4) чрезъ заключенія, на основаніи аналогіи. Первымъ способомъ мы познаемъ Бога, вторымъ предметы чувственнаго міра, третьимъ нашу душу, послѣднимъ остальныя духовныя существа. Богъ открываетъ себя намъ непосредственно; невозможно, чтобы безконечное, вездѣсущее бытіе для откровенія себя нуждалось въ посредствѣ представленія, которое не имѣетъ съ нимъ ничего общаго. Потому мы находимся въ постоянной внутренней связи съ Богомъ, постоянно созерцаемъ божественное существо; а изъ этого слѣдуетъ—и въ этомъ сущность самостоятельнаго ученія Мальбранша—*что и чувственныя вещи, познаваемыя нами помощію представленій, мы созерцаемъ только въ Богѣ.* Ибо если божественныя представленія о мірѣ не различаются отъ божественной сущности, и если мы, въ силу нашего внутренняго единенія съ Богомъ, знаемъ нѣчто о божественной сущности, то предметомъ этого знанія могутъ быть только представленія Бога о мірѣ, притомъ же болѣе соотвѣтственно естественному и простому порядку міра, чтобы всѣ люди получали одни и тѣже представленія въ созерцаніи Бога, нежели чтобы Богъ давалъ каждому отдѣльному человѣку безконечное множество представленій; отсюда же слѣдуетъ истина, что всѣ знанія человѣка непосредственно проистекаютъ отъ Бога. Изъ способа, какимъ пріобрѣтаются наши опытныя знанія и отдѣльныя ощущенія суммируются въ родовыя понятія, слѣдуетъ далѣе, что прежде ощущеній у насъ уже были представленія; представленіе совершеннѣйшаго, без-

конечнаго и не могло быть выработано собственно нами, и только чрезъ ограниченіе представленія безконечнаго становится возможнымъ представленіе конечнаго. Наконецъ невозможно, чтобы Богъ дѣлалъ что нибудь, что не направлялось бы къ нему, какъ своей цѣли; слѣд., всякое движеніе, данное имъ творенію, направляется опять же къ Богу. Еслибы Богъ сотворилъ только умъ и далъ бы ему, какъ предметъ познанія, представленіе солнца, то мышленіе ума обращалось бы къ солнцу, а не къ Богу; слѣд., умъ сотворенъ былъ бы для солнца, а не для Бога. Богъ для того творилъ существа, чтобы они его познавали. Такимъ образомъ, все доказываетъ, что мы познаемъ внѣшній міръ не чрезъ вещи, для себя существующія, но все непосредственно созерцаемъ въ Богѣ; наши представленія отъ Бога, а не отъ чувственнаго міра.

Изъ зависимости воли отъ представленій слѣдуетъ далѣе, что Богъ управляетъ и нашею волею; не видя Бога, мы не видимъ ничего, не любя Бога, точно также не можемъ любить ничего другого; только противорѣчіе этой божественной власти, уклоненіе отъ истиннаго направленія любви, грѣхъ, можетъ быть приписанъ самому человѣку.

Если Богъ есть начало представленій и воли въ человѣческомъ умѣ, то онъ же есть единственная причина и движенія чувственныхъ предметовъ. Никакое тѣло не можетъ двигаться само собою, и ни одинъ сотворенный умъ не можетъ подвинуть его, поэтому остается одинъ Богъ, какъ дѣйствующая причина. Слѣдовательно, всѣ явленія природы суть божественныя дѣйствія, естественныя силы суть только акты божественной воли, и если по желанію сотвореннаго ума происходитъ движеніе, то это случается не по его волѣ, а вслѣдствіе дѣйствія божественной воли.

Слѣдуетъ упомянуть еще одно сочиненіе по логикѣ, важнѣйшее со временъ Аристотеля, «*Логика или искусство мыслить*» неизвѣстнаго автора, явившееся въ 1644 году и вышедшее изъ картезіанской школы. Эта логика совершенно основательно нападаетъ на безполезное ученіе о категоріяхъ и топику, а вмѣстѣ съ тѣмъ обогатила и усовершенствовала ученіе объ умозаключеніяхъ и понятіяхъ.

Слѣдующій мыслитель, къ изложенію ученія котораго мы теперь приступаемъ, началъ свои изслѣдованія тоже подъ вліяніемъ Декарта, хотя по взглядамъ своимъ совершенно самостоятеленъ.

5. Спиноза.

Варухъ Спиноза, еврей португальскаго происхожденія, родился въ 1632 году въ Амстердамѣ. Предназначенный сначала къ занятію еврейской теологіей, онъ, вслѣдствіе знакомства съ философіей Декарта, оставилъ свою религію и предался усердному занятію философіей. Для избѣжанія сильныхъ преслѣдованій со стороны евреевъ, онъ изъ Амстердама переселился сначала въ Ринсбургъ, затѣмъ въ Воорбургъ, а оттуда въ Гагу, гдѣ онъ поддерживалъ свое въ высшей степени простое и скудное существованіе шлифованіемъ оптическихъ стеколъ, распродаваемыхъ его друзьями. Отъ предложенаго професорскаго мѣста въ гейдельбергскомъ университетѣ онъ отказался. Только величайшей умѣренности онъ былъ обязанъ продленіемъ своей болѣзненной жизни до 44-лѣтняго возраста; въ 1677 году онъ уже умеръ отъ чахотки. При жизни своей Спиноза издалъ только «Математическую обработку картезіянскихъ принциповъ философіи» и «Теологико-политическій трактатъ»; главное же его произведеніе «Этика», равно какъ и «Политическій трактатъ», далѣе неполное разсужденіе объ истинномъ способѣ познаванія и его письма появились уже послѣ его смерти. Спиноза и въ жизни былъ философомъ, человѣкомъ самаго чистаго, доброжелательнаго и свободнаго отъ предразсудковъ характера и невозмутимаго спокойствія духа.

Спиноза отличается отъ Декарта прежде всего методомъ; ибо, въ то время какъ послѣдній даетъ рѣшительное преимущество аналитическому способу, Спиноза развиваетъ всю свою систему синтетически или математически. Держась того мнѣнія, что ошибка кроется не въ простыхъ, ясно представляемыхъ понятіяхъ, но скорѣе въ неправильно и неясно составляемыхъ, онъ считаетъ необходимымъ исходить отъ простѣйшаго, самого по себѣ несомнѣннаго, и изъ него выводитъ все потомъ математически. Потому сочиненія его производятъ впечатлѣніе математическихъ учебниковъ; такъ, каждой книгѣ его «Этики» [1]) предшествуютъ дефиниціи и аксіомы, за которыми слѣдуютъ теоремы вмѣстѣ съ ихъ схоліями и корол-

[1]) Этика Спинозы существенно различна отъ того, что обыкновенно обозначаютъ словомъ «этика». Она содержитъ полное ученіе о Богѣ и о природѣ и раздѣляется на слѣдующія пять книгъ: 1) о Богѣ; 2) о природѣ и происхожденіи духа; 3) о происхожденіи и природѣ аффектовъ; 4) о человѣческомъ рабствѣ или силѣ аффектовъ; 5) о силѣ мышленія или человѣческой свободѣ.

ляріями, изъ которыхъ каждый сведенъ на дефиниціи и аксіомы съ математическою добросовѣстностью. Очевидно, что такое изложеніе не можетъ быть особенно выгоднымъ для философіи: она становится отъ этого растянутой, связанной и въ высшей степени утомительной. Недоказанныя же основанія системы кроются въ принятыхъ за непосредственно вѣрныя дефиниціяхъ и аксіомахъ.

Изъ дефиницій, предпосланныхъ первой книгѣ Этики, для насъ самыя существенныя первая, третья, четвертая и пятая. Первая говоритъ: «Подъ первой причиной или само-причиной самаго себя я разумѣю то, сущность чего заключаетъ въ самой себѣ существованіе, или то, природа чего можетъ быть мыслима только существующею»; это доказываетъ, что Спиноза, точно также какъ и Декартъ, считаетъ бытіе, экзистенцію, за нѣчто принадлежащее самому предмету, за свойственное ему совершенство. Остальныя упомянутыя выше дефиниціи объясняютъ основныя понятія спинозистической системы: субстанцію, аттрибутъ и модусъ. «Подъ субстанціей я разумѣю то, что существуетъ для себя и понимается само изъ себя, т. е. то, понятіе о чемъ не требуетъ никакого другаго понятія, изъ котораго-бы оно должно было образоваться»; «подъ аттрибутомъ я разумѣю то, что умъ признаетъ за основное опредѣленіе сущности субстанціи»; «подъ модусомъ я разумѣю состоянія (аффекціи) субстанціи или то, что существуетъ въ другомъ и чрезъ это другое понимается». Въ отношеніи субстанціи, аттрибута и модуса находятся напр. вода, ея свойства: жидкость и прозрачность, и образующіяся въ водѣ волны. Жидкость и прозрачность не суть нѣчто для себя, но только существенные признаки, посредствомъ которыхъ я познаю субстанцію, воду, между тѣмъ какъ волны обозначаютъ только состоянія этой субстанціи, которыя появляются и прекращаются, не производя вліянія на сущность субстанціи, но которыя безъ этой субстанціи не могутъ быть мыслимы. Но вода, конечно, не есть субстанція въ высшемъ смыслѣ, ибо субстанція должна существовать непремѣнно только чрезъ себя, не требовать для своего существованія ничего другаго. Но такая полная независимость и самостоятельность можетъ быть приписана только существу, которое не ограничивается никакимъ другимъ, есть вполнѣ безконечно и принимаетъ на себя подъ видомъ аттрибутовъ и модусовъ все то, что внѣ существуетъ, какъ реальность. Это единственное дѣйствительно субстанціальное, эту безконечную субстанцію всего міра, Спиноза называетъ Богомъ. «Подъ Богомъ — гласитъ шестая дефиниція — я разумѣю абсолютно безконечное, т. е., субстанцію, обнимающую безконечно великое число аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выража-

етъ ея вѣчное и безконечное бытіе». Къ этому Спиноза далѣе прибавляетъ объясненіе, что субстанціи принадлежитъ «абсолютная безконечность», а не «безконечность въ своемъ родѣ», потому что у субстанціи, безконечной въ своемъ родѣ, можно отрицать безконечно многое; такъ напр. у безконечно протяженной субстанціи Декарта могутъ быть отрицаемы всѣ предикаты мыслящей субстанціи. Но то, о чемъ можно отрицать, т. е. можно сказать, что оно не есть то или другое, не есть субстанція въ высшемъ смыслѣ, поэтому что оно не можетъ быть мыслимо безъ этого другого, что̀ отъ него отрицается. Такъ какъ субстанція безконечна, то она вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ быть только одна; я не могу представить себѣ двухъ безконечныхъ предметовъ, ихъ нельзя-бы было различить.

Само собою понятно, что этотъ безконечный Богъ Спинозы есть нѣчто совершенно отличное отъ Бога, представляемаго въ обыкновенныхъ религіозныхъ понятіяхъ. Богъ его существенно совсѣмъ не различается отъ міра, міръ существуетъ не рядомъ съ нимъ, какъ нѣчто самостоятельное, напротивъ онъ есть только выраженіе божескаго существа. Богъ есть причина міра, но не временная, *транзіентная* причина, какъ думаютъ лица, утверждающія, что Богъ сотворилъ міръ и предоставилъ его собственному существованію, напротивъ постоянная, *имманентная*; Богъ творитъ міръ постоянно, тѣмъ самымъ что онъ существуетъ.

Поэтому едва-ли нужно доказывать, что Богъ Спинозы дѣйствительно существуетъ; нелѣпо было бы, когда бы не существовало то, природа чего состоитъ въ томъ, чтобы быть причиной своего собственнаго существованія. Но того, что̀-же собственно есть субстанція, объяснить нельзя. Подобно тому, какъ мы о водѣ можемъ только сказать, что она жидка, прозрачна, тяжела, но не можемъ ближе опредѣлить, что-же такое собственно есть то, чему мы приписываемъ эти качества, точно также и въ отношеніи субстанціи, этого темнаго нѣчто, долженствующаго лежать въ основаніи всего міра, Спиноза натурально можетъ дать только отрицательныя опредѣленія, что она не множество и недѣлима, не имѣетъ формы и не происходитъ ни отъ какой другой причины. Но между безконечно многими аттрибутами, могущими принадлежать безконечной субстанціи, есть два, посредствомъ которыхъ человѣческій умъ постигаетъ субстанцію, это—мышленіе и протяженіе. Оба, и мышленіе и протяженіе,—въ своемъ родѣ безконечны, какъ это и необходимо для аттрибутовъ безконечной субстанціи, но, такъ какъ они не абсолютно безконечны, то они и не могутъ быть приняты, какъ это сдѣлалъ Декартъ, за субстанціи. Слѣд. Богъ, или субстанція,

есть мыслящее и протяженное существо; конечно, это совсѣмъ не опредѣляетъ его природы, а только опредѣляетъ совершенно случайные способы того, какъ человѣческій умъ мыслитъ безконечное.

Но такъ какъ и то и другое, и мышленіе и протяженіе, выражаютъ, только различнымъ образомъ, природу одной и той же субстанціи, то изъ этого слѣдуетъ, что въ основаніи они должны быть однимъ и тѣмъ-же. Мышленіе и протяженіе существенно не различны: мысленный кругъ, въ строгомъ смыслѣ, не отличается отъ дѣйствительно существующаго въ пространствѣ, протяженнаго круга. Представленіе субстанціи мыслящею или протяженною зависитъ не отъ чего иного, какъ только отъ различнаго способа разсматриванія, такъ что всѣ предметы существуютъ нѣкоторымъ образомъ вдвойнѣ, какъ протяженные и какъ воображаемые, въ дѣйствительности-же они не суть нѣчто различное, напротивъ образуютъ въ субстанціи единство.

Съ этой точки зрѣнія не трудно уразумѣть и непонятное иначе отношеніе между тѣломъ и духомъ. Духъ не есть нѣчто отличное отъ тѣла, напротивъ, то и другое есть одинъ и тотъ же предметъ, представляемый одинъ разъ подъ аттрибутомъ мышленія, другой— подъ аттрибутомъ протяженія; то, что въ тѣлѣ представляется, какъ нѣчто чувственное, въ духѣ есть мыслящее. Такъ какъ тѣло наше состоитъ изъ безконечно многихъ различныхъ частей и потому можетъ не только соприкасаться съ весьма многими различными тѣлами, но и получать отъ нихъ весьма различныя впечатлѣнія, то поэтому-то духъ нашъ и обладаетъ такою богатою способностью представленія, и только въ силу того, что человѣческое тѣло соприкасается съ внѣшними предметами, пріобрѣтаетъ онъ достаточно ясное представленіе объ ихъ существованіи. Изъ этого слѣдуетъ также, что каждое представленіе, которое для насъ ясно, должно быть разсматриваемо какъ достовѣрное и истинное; ибо «оно есть въ Богѣ», т. е. дѣйствіе божеской субстанціи, насколько она опредѣляетъ нашу природу. Ошибка возможна только при неясныхъ, запутанныхъ представленіяхъ.

Что-же касается до отдѣльныхъ чувственныхъ предметовъ, изъ которыхъ состоитъ природа, то это не что иное, какъ только модусы божеской субстанціи, т. е. они не существуютъ для себя, а только представляютъ различные способы выраженія субстанціи, не будучи однакожъ для ней существенны, какъ аттрибуты; потому они преходящи и конечны, тогда какъ аттрибуты вѣчны и безконечны, подобно субстанціи, природу которой они выражаютъ. По вышеприведенному примѣру, модусы относятся къ субстанціи,

какъ волны къ водѣ. Такъ какъ въ различныхъ модусахъ выражается Богъ, то мы и говоримъ, что онъ создалъ природу, есть причина природы. Однакожъ нельзя представлять это творчество свободнымъ, причину — свободно дѣйствующею; ибо свободное дѣйствіе предполагаетъ намѣреніе, особенный способъ представленія; а такъ какъ безконечная субстанція есть нѣчто простое, то различные способы представленія нельзя мыслить лежащими въ ея природѣ, въ Богѣ нѣтъ свободы (которая бы заключала въ себѣ возможность другаго бытія или дѣйствія), а только необходимость. Точно также мало согласно съ природою Бога мнѣніе о постепенномъ переходѣ природы отъ несовершеннаго къ совершенному, потому что природа есть только выраженіе всесовершеннаго существа, почему и должна быть совершенною, подобно этому послѣднему; потому несовершенство ни прежде не могло существовать въ мірѣ, ни мыслимо въ немъ въ настоящее время. Мнѣніе людей, приписывающее предметамъ большее или меньшее совершенство и несовершенство, ошибочно, потому что всѣ подобныя опредѣленія основываются на сравненіи, а каждый предметъ долженъ быть разсматриваемъ по себѣ, а не по его отношенію къ другому.

Человѣческій духъ есть актъ или модусъ божескаго мышленія, которому естественно соотвѣтствуетъ модификація протяженія, тѣло. Такъ какъ, слѣд., человѣческій духъ состоитъ собственно только въ представленіи, то и первая и самая свойственная ему дѣятельность есть представленіе или познаваніе. Когда духъ вполнѣ обоймётъ какой-либо предметъ во всей его связи, когда послѣдній слѣд. объяснимъ изъ сущности духа, тогда духъ самъ является причиной или дѣятельнымъ; когда же, напротивъ, онъ имѣетъ только запутанное представленіе о связи, то—страдательнымъ.

Каждый существующій предметъ стремится *къ пребыванію*, къ продолженію своего существованія; это стремленіе есть собственно не что иное, какъ повторяющееся въ каждомъ мгновеніи бытіе. Это стремленіе къ бытію свойственно какъ всѣмъ предметамъ, такъ и человѣку, но у послѣдняго оно называется, вслѣдствіе его связи съ сознаніемъ, *желаніемъ*, а если оно переносится на духъ, то *волей*. Но желаніе и воля совсѣмъ не различныя состоянія духа, а только выражающаяся въ видѣ стремленія къ самохраненію природа духа (воля, по спинозистическому воззрѣнію, соотвѣтствуетъ способности тѣлъ пребывать). Желаніе наше по отношенію къ чему нибудь происходитъ не отъ того, что мы считаемъ это нѣчто за хорошее, а наоборотъ, мы считаемъ его хорошимъ, потому что желаемъ его. Такъ какъ духъ и тѣло—одно и тоже, то и состоянія того и другаго одинаковы, что

тѣлу приноситъ пользу или вредъ, то дѣйствуетъ такъ же и на духъ. Воздѣйствія на тѣло, которыя бываютъ то благопріятныя, то угнетающія, называются аффектами и поэтому, какъ аффекты то увеличиваютъ, то уменьшаютъ способность тѣла къ дѣйствію, точно такъ и совершенство духа то увеличивается ими, то уменьшается. Всѣ аффекты, естественно, страдательныя состоянія, такъ какъ мы не вполнѣ можемъ быть ихъ причиной. Такимъ образомъ тѣ страдательныя состоянія, посредствомъ которыхъ духъ переходитъ въ болѣе совершенное состояніе, называются *радостью*, тѣ же напротивъ, посредствомъ которыхъ производится менѣе совершенное состояніе духа, — *печалью*. Радость, сопровождаемая представленіемъ о внѣшней причинѣ, называется *любовью*, равно какъ печаль, сопровождаемая представленіемъ о внѣшней причинѣ, —*ненавистью*. Изъ этихъ трехъ первоначальныхъ аффекцій: желанія, радости и печали, происходятъ всѣ остальныя, которыя бываютъ или добрыя или злыя, смотря потому, какъ они относятся къ благу человѣка: благопріятствуютъ или препятствуютъ ему. Вообще доброе и злое не суть различные по себѣ предметы, они представляются такими только людямъ. Доброе есть то, что полезно, дурное, что вредно. Потому всякая добродѣтель происходитъ изъ побужденія къ самосохраненію, изъ самолюбія. Этотъ принципъ эгоизма ни мало не исключаетъ любви и дружественности въ отношеніи къ другимъ; но побудительная причина къ этимъ добродѣтелямъ есть не что иное, какъ только то, что человѣкъ нуждается въ человѣкѣ, что ненависть другихъ безпокоитъ его, и что нѣтъ иныхъ средствъ къ преодолѣнію ея. Но это самолюбіе собственно только тогда бываетъ добродѣтелью, когда оно соединено съ полнымъ знаніемъ. Добродѣтель человѣка есть его свобода, свобода же эта состоитъ въ томъ, что духъ имѣетъ вполнѣ адекватныя идеи, т. е., что онъ сознаетъ вполнѣ ясно всѣ предметы. При совершенномъ познаніи страданіе прекращается и духъ становится вполнѣ дѣятельнымъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаютъ и аффекты, которые всегда соединяются съ неясными представленіями. Подобно тому, какъ ученіе объ аффектахъ есть ученіе о человѣческомъ рабствѣ, точно также ученіе о знаніи есть ученіе о человѣческой свободѣ. Но эта свобода, къ которой долженъ стремиться мудрецъ, весьма различна отъ того, что въ обыкновенной жизни соединяютъ съ этимъ понятіемъ. Неразумный считаетъ себя свободнымъ, если онъ можетъ по произволу дѣлать то или это; мудрецъ же чувствуетъ себя свободнымъ, когда онъ усматриваетъ, что вся его дѣятельность есть одна только необходимость, когда онъ составилъ понятіе о себѣ, какъ непроизвольномъ членѣ

великой причинной цѣпи. Это знаніе, соединенное съ прекращеніемъ аффектовъ и съ самымъ безусловнымъ подчиненіемъ сознанной естественной необходимости, есть *любовь къ Богу.* Это—любовь интеллектуальная: она состоитъ въ познаніи; она есть только часть любви, которою Богъ любитъ самого себя или познаетъ самаго себя. Богъ познаетъ или любитъ всѣ предметы; потому чѣмъ больше мы познаемъ предметы, тѣмъ больше наша любовь къ Богу и тѣмъ больше въ насъ часть, которая, по своей принадлежности къ божескому мышленію, обладаетъ безсмертіемъ. Въ этой интеллектуальной любви и состоитъ добродѣтель, равно какъ и блаженство, «ибо—такъ гласитъ послѣдняя теорема спинозистической этики—блаженство не есть награда добродѣтели, а сама добродѣтель; и блаженство мы вкушаемъ не на столько, на сколько преодолѣваемъ страсти, но страсти мы можемъ преодолѣвать потому, что вкушаемъ блаженство». Что же касается до вопроса о безсмертіи, то онъ рѣшается самъ собою изъ основаній спинозизма. Человѣкъ есть модусъ божеской субстанціи, подобно тому, какъ волна есть модусъ воды; волна, какъ волна, исчезаетъ, вода же, заключавшаяся въ ней, остается, точно также и человѣкъ, какъ человѣкъ, исчезаетъ, божественное же, заключавшееся въ немъ, остается; а это и есть ясныя идеи. Чѣмъ больше поэтому человѣкъ имѣетъ ясныхъ идей, тѣмъ больше, какъ уже упомянуто выше, его безсмертіе.

Естественно, что при такихъ воззрѣніяхъ Спиноза не могъ признать никакихъ первоначальныхъ правъ или обязанностей человѣка и не могъ найти никакого другаго основанія для государства, кромѣ вытекающаго изъ интереса полезности ограниченія отдѣльной личности. Конечно, мнѣніе его склоняется къ тому, чтобы всѣ государственныя отношенія были опредѣляемы закономъ и чтобы ничто не было предоставляемо доброй волѣ отдѣльной личности; также въ томъ, что въ государствѣ никто не долженъ дѣлать что либо противъ воли правительства, онъ убѣжденъ до того, что даже подвергаетъ добровольно правительственной цензурѣ свои собственныя сочиненія; при всемъ томъ онъ не хочетъ, подобно Гоббесу, видѣть страхъ въ основаніи государственной жизни. Напротивъ, его государственный идеалъ есть счастливое и мирное общежительство, въ которомъ каждый видитъ себя свободнымъ. Основаніе же государственной свободы есть свобода отъ суевѣрія; ибо послѣднее есть лучшая опора рабства.

Вотъ уже третій разъ въ исторіи философіи является предъ нами рѣшительно пантеистическая система. Первая была элеатская, которая, для избѣжанія мнимыхъ противорѣчій, лежащихъ въ по-

нятіяхъ происхожденія множества и движенія, утверждала совершенное единство всего существующаго; второю былъ неоплатонизмъ, который признавалъ, единственно ради внутренней потребности человѣческаго духа быть въ самой тѣсной связи съ божествомъ, единство Бога и міра. Пантеизмъ Спинозы, очевидно, имѣетъ цѣлію избѣжать недостатковъ, возникающихъ изъ картезіанскаго противоположенія матеріи и разума, какъ совершенно различныхъ субстанцій. Ибо одинаково достовѣрно какъ то, что окказіоналистическое воззрѣніе Гейлинкса и Мальбранша есть не что иное, какъ совершенно правильныя выводы изъ ученія Декарта, такъ и то, что для естественнаго пониманія никогда не будетъ ясно, что воля и желаемое движеніе тѣла согласуются случайно, подобно одинаково устроеннымъ часамъ, и не находятся въ причинной связи. Нельзя отрицать, что эти трудности рѣшаются философіей Спинозы; конечно, не легко понять, что изъ безконечно многихъ аттрибутовъ субстанціи для человѣка, который самъ составляетъ часть субстанціи, познаваемы однакожъ только два; но тѣмъ не менѣе умъ находитъ уже совершенное успокоеніе, когда онъ видитъ, что двѣ раздѣльныя области тѣлесности и мышленія приводятся къ единству, что отношеніе между душой и тѣломъ объясняется такъ удовлетворительно, какъ это находитъ онъ въ спинозистической системѣ. Но за то эта система имѣетъ другую трудность; это — конечные предметы, модусы. Мы находимъ естественнымъ, что субстанція выражается въ различныхъ безконечныхъ аттрибутахъ; но, спрашивается, какимъ же образомъ происходитъ то, что безконечная субстанція, будучи притомъ простою и вѣчною, представляется намъ во множествѣ преходящихъ отдѣльныхъ предметовъ? Здѣсь не помогаетъ намъ и часто приводимый примѣръ, что природа воды обусловливаетъ то, что послѣдняя представляется намъ подъ аттрибутами жидкости и прозрачности; но вѣдь модусы, волны, имѣютъ свою причину не въ субстанціи воды, они имѣютъ внѣшнюю причину, вѣтеръ. Такимъ образомъ въ природѣ безконечной субстанціи нельзя отыскать причины для ея конечнаго проявленія; внѣшняя же причина, естественно, также не мыслима. Дѣйствительно этого пункта не объяснилъ и Спиноза; когда ему приходится объяснять что нибудь изъ чувственнаго міра, то онъ говоритъ: Богъ, «на сколько» онъ представляется образовавшейся природой; а въ противоположность съ этимъ въ другихъ случаяхъ выражается такъ: Богъ, «на сколько» онъ есть субстанція; это «на сколько» есть волшебное слово, которымъ онъ умѣетъ отдѣлаться отъ всѣхъ трудностей, соединенныхъ съ этимъ неяснымъ отношеніемъ.

Далѣе нужно согласиться, что спинозистическое ученіе о человѣкѣ,

не смотря на удовлетворительное впечатлѣніе, получаемое отъ проведеннаго въ немъ послѣдовательнаго вывода его изъ основаній системы, имѣетъ все-таки что то отталкивающее и неестественное. Ибо, съ одной стороны, обыкновенное сознаніе сильно противорѣчитъ тому, что желаніе и воля не суть особенныя душевныя состоянія, а только необходимыя обнаруженія побужденія къ самосохраненію, только сознательное выраженіе способности сохранять бытіе; съ другой же стороны, нравственное чувство человѣка рѣшительно высказывается противъ отождествленія добраго и полезнаго. Легко могло статься, что духъ Спинозы, направленный единственно на изслѣдованіе истины, считалъ полезнымъ и пріятнымъ только то, что содѣйствовало ему въ мышленіи, что духовный интересъ въ немъ до того вытѣснилъ чувственный, что послѣдній казался ему чѣмъ то совершенно чуждымъ его природѣ: въ пользу этого говоритъ образцовая чистота нравовъ философа. Но какъ мало понятно для обыкновеннаго человѣка мнѣніе Сократа, что желать добра и познавать его — одно и то же, столь же мало онъ можетъ согласиться съ мнѣніемъ о возможности построить чистое нравственное ученіе на основаніи принципа полезности. Конечно, человѣкъ, въ которомъ познаваніе и желаніе—одно и то же, въ сознаніи котораго нѣтъ никакого различія между добрымъ и полезнымъ, представляется достойнымъ удивленія; но подобный человѣкъ не можетъ писать ученія о человѣческомъ духѣ.

Наконецъ, спинозистическая философія рѣшительно враждебна естественно-историческому разсматриванію міра. Она не только дѣлаетъ невозможнымъ объясненіе и пониманіе отдѣльныхъ предметовъ, не признаетъ за ними никакого самостоятельнаго бытія; но и препятствуетъ связному и сравнительному разсматриванію міра, такъ какъ она не признаетъ дѣйствительныхъ родовыхъ понятій, совершенно устраняетъ изъ природы цѣли [1]) и, отрицая сравненіе одного предмета съ другимъ и выводимое изъ него заключеніе о большемъ или меньшемъ совершенствѣ одного въ сравненіи съ другимъ, должна считать мысль о постепенномъ развитіи ложною. Да и употребляемый Спинозою синтетическій методъ, математическое производство всѣхъ истинъ изъ простѣйшихъ понятій, находится въ полномъ противорѣчіи съ единственно возможнымъ въ естественныхъ

[1]) Не принимая цѣли, мы рѣшительно не можемъ установить понятія совершеннаго и изуродованнаго существа. Разслабленную ласточку Спиноза считаетъ столь же мало за несовершенную, какъ и пресмыкающееся животное, такъ какъ объ обоихъ нельзя утверждать, что они имѣютъ назначенье летать.

наукахъ аналитическимъ или индуктивнымъ способомъ. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ спинозистическая философія находится въ прямой противоположности съ Аристотелевой.

Между своими современниками Спиноза не встрѣтилъ сколько нибудь значительныхъ учениковъ или приверженцовъ; философія его возбуждала мало вниманія и только со стороны клерикаловъ подверглась она обычнымъ нападкамъ. Но тѣмъ большее вліяніе имѣла она въ новѣйшее время, съ тѣхъ поръ, какъ Якоби и Шеллингъ извлекли ее изъ забвенія, и нѣтъ почти ни одного значительнаго мыслителя въ нашемъ столѣтіи, на котораго бы она не имѣла большаго или меньшаго вліянія. Но это вліяніе спинозистическая философія производитъ болѣе въ прикрытомъ, украшенномъ видѣ, въ какомъ она представляется обыкновенно со временъ Якоби; сочиненія же самого Спинозы въ высшей степени сухи, не рѣдко бѣдны мыслію и въ своей тяжелой математической формѣ крайне утомительны, какъ это легко видѣть изъ слѣдующаго примѣра.

Книга III. Теорема I. Духъ нашъ бываетъ то дѣятельнымъ, то страдательнымъ, и притомъ дѣятельнымъ по необходимости, на сколько онъ имѣетъ адэкватныя (ясныя и понятныя) идеи, и по необходимости страдательнымъ, на сколько онъ имѣетъ не-адэкватныя идеи.

Доказательство. Идеи каждаго человѣческаго духа—частью адэкватны, частью сбивчивы и не ясны. (По примѣчанію къ 40 теоремѣ 2 книги). Но идеи, адэкватныя въ какомъ-либо человѣческомъ духѣ, адэкватны въ Богѣ, на сколько онъ опредѣляетъ сущность этого духа (по короларію къ 11 теоремѣ 2 книги); а тѣ идеи, которыя не адэкватны въ духѣ, не адэкватны также и въ Богѣ (по тому же самому короларію), на сколько онъ содержитъ въ себѣ не только одну природу того духа, но и духовныя природы другихъ существъ. Далѣе, изъ каждой данной идеи необходимо должно истекать какое либо слѣдствіе (по 36 теоремѣ 1 книги), адэкватной причиной котораго есть Богъ (смотри первую дефиницію этой книги), не на сколько онъ безконеченъ, но на сколько та данная идея разсматривается какъ аффектъ (смотри 9 теорему 2 книги). Но адэкватной причиной этого слѣдствія, причиной котораго есть Богъ, если аффектъ есть идея, адэкватная въ какомъ-либо духѣ, долженъ быть разсматриваемъ именно тотъ духъ. (По короларію къ 11 теоремѣ 2 книги). Поэтому духъ нашъ (по второй дефиниціи этой книги), насколько онъ имѣетъ адэкватныя идеи, необходимо дѣятеленъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ; это—первый пунктъ. Далѣе, человѣческій духъ (по тому-же самому короларію къ 11 теоремѣ 2 книги) есть не-адэкватная, и отчасти только причина предмета, необходимо слѣдующаго изъ идеи, которая адэкватна въ Богѣ, на сколько онъ заключаетъ въ себѣ не только духъ одного человѣка, но и вмѣстѣ съ нимъ духовныя природы существъ. Изъ этого слѣдуетъ, что духъ человѣческій, на сколько онъ имѣетъ не-адэкватныя идеи, бываетъ необходимо въ нѣкоторомъ отношеніи страдательнымъ. Слѣд. духъ нашъ бываетъ то и т. д., что и требовалось доказать.

Короларій: Изъ этого слѣдуетъ, что духъ тѣмъ болѣе подчиняется страдательнымъ состояніямъ, чѣмъ болѣе онъ имѣетъ не-адэкватныхъ идей и, наоборотъ, оказывается тѣмъ болѣе дѣятельнымъ, чѣмъ болѣе онъ имѣетъ адэкватныхъ идей.

6. Локкъ.

Въ то время какъ картезіанская философія весьма быстро погружалась въ область недоступную для чувствъ и ума обыкновенныхъ людей, въ Англіи все болѣе и болѣе вырабатывалось стремленіе къ практическому изслѣдованію видимаго міра, возбужденное Бэкономъ. Значительнѣйшій представитель философскаго эмпиризма есть Локкъ.

Джонъ Локкъ родился въ 1632 году въ Врингтонѣ. Онъ изучалъ философію и медицину, но преимущественно предавался литературнымъ занятіямъ, и въ домѣ своего друга, лорда Шефтсбери, пришелъ въ болѣе или менѣе тѣсное столкновеніе съ большею частію знаменитыхъ личностей тогдашняго времени. Въ 1690 году онъ обнародовалъ впервые свое главное произведеніе: «Опытъ о человѣческомъ разумѣ», сочиненіе, столь отличавшееся ясностью, понятностью и общедоступностью, что воззрѣнія, изложенныя въ немъ, скоро сдѣлались общею философіею всѣхъ образованныхъ англичанъ.

Философское стремленіе Локка клонится главнымъ образомъ къ пріобрѣтенію яснаго понятія о способѣ человѣческаго познаванія, именно о возникновеніи представленій. Ему казалось ошибочнымъ думать, что существуютъ врожденныя идеи въ смыслѣ Платона, и что въ нашемъ мышленіи, какъ принимали Декартъ и Спиноза, находятся нѣкоторыя простыя понятія, которыя, будучи только ясно и отчетливо представлены, заключаютъ въ самихъ себѣ ручательство въ истинѣ; онъ отрицалъ также и положеніе, что человѣческому духу врождены нѣкоторыя моральныя и логическія истины. Ибо уже изъ того, что нѣтъ ни одной нравственной истины, которая бы не была отвергаема какимъ нибудь народомъ, видно, что нѣтъ нравственныхъ правилъ, врожденныхъ человѣку и, слѣд., имѣющихъ силу для всѣхъ людей. Тоже самое можно сказать и о логическихъ истинахъ, ибо не трудно показать на положеніяхъ, которыя дѣйствительно считаются имѣющими всеобщее обязательное значеніе, каковы: законъ тождества (каждый предметъ равенъ самому себѣ) и законъ противорѣчія (предметъ не можетъ быть чѣмъ либо и вмѣстѣ не быть), — что они совсѣмъ не служатъ основаніемъ нашему знанію; ибо дѣти, равно какъ женщины и идіоты, очень мало знаютъ о тождествѣ и противорѣчіи; да притомъ и мышленіе, при пробужденіи, направляется прежде всего на видимые предметы, а не на указанные выше законы: человѣкъ гораздо раньше, чѣмъ онъ познакомится съ закономъ противорѣчія, уже знаетъ, что кислое—

не сладкое, что сладкое—не горькое. И нельзя никакъ думать, чтобы врожденныя идеи были въ умѣ, не будучи совсѣмъ замѣчаемы; ибо мы мыслимъ и знаемъ именно то, что находится въ умѣ.

Существованіе врожденныхъ идей должно быть поэтому отвергнуто самымъ рѣшительнымъ образомъ; человѣческій разумъ первоначально бываетъ чистою доскою, неисписаннымъ листомъ бумаги. Идеи же, являющіяся въ немъ потомъ, происходятъ изъ опыта; потому этотъ послѣдній и есть единственный и вѣрный источникъ нашего познанія. Идеи возникаютъ въ насъ невольно; въ отношеніи ихъ разумъ является совершенно страдательнымъ; онъ не можетъ ихъ ни выдумать, ни отринуть. Столь-же мало возможно и опредѣленіе простыхъ идей; кромѣ того, что онѣ таковы, какими представляетъ ихъ намъ опытъ, объ нихъ ничего нельзя сказать; желаніе уяснить ихъ тому, кто ихъ еще не имѣетъ, было-бы тѣмъ-же самымъ, что и объясненіе слѣпому свѣта и цвѣтовъ.

Опытъ бываетъ двоякаго рода: онъ относится или ко внѣшнимъ объектамъ (сенсація или чувствованіе) или къ внутреннимъ состояніямъ (рефлексія). Простѣйшія представленія, получающіяся этимъ двоякимъ путемъ въ умѣ (и достигающія души извнѣ только чрезъ тѣлесное прикосновеніе и происходящее отъ того движеніе нервовъ), соединяются въ сложныя идеи частію непроизвольно, частію силою воли. Каждая истина есть ничто иное, какъ правильное соединеніе идей; заблужденіе кроется ни въ чемъ иномъ, какъ въ способѣ этого соединенія. Самое важное производное понятіе есть понятіе субстанціи; оно является вслѣдствіе опытнаго наблюденія, что нѣкоторыя простыя представленія всегда являются вмѣстѣ. Но такъ какъ мы не можемъ себѣ представить, что они постоянно соединяются сами по себѣ, то мы и принимаемъ, что они принадлежатъ чему-то неподлежащему нашимъ чувственнымъ воспріятіямъ, какому-то недоступному для познанія субстрату, который и называемъ субстанціею. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы субстанція дѣйствительно не существовала; напротивъ, понятіе субстанціи и отличается отъ всѣхъ другихъ сложныхъ идей именно тѣмъ, что ему соотвѣтствуетъ нѣчто внѣ представленія. Свойства, приписываемыя нами субстанціямъ, бываютъ трояката рода: частію они обозначаютъ природу ихъ и потому не могутъ быть мыслимы отдѣльно отъ нихъ (протяженіе, плотность, покой и движеніе и пр.), частію они выражаютъ только опредѣленный способъ, какимъ предметы могутъ дѣйствовать на наши чувства (цвѣтъ, звукъ), частію же, наконецъ, они обозначаютъ способность предмета, вслѣдствіе его первоначальныхъ качествъ, влiять на измѣненіе другихъ предметовъ силы).

Къ простымъ представленіямъ, получаемымъ нами посредствомъ рефлексіи, принадлежатъ также и различныя душевныя способности, посредствомъ которыхъ совершается познаваніе: способность воспріятія, способность памяти, способность различенія и сужденія, способность сравненія и совокупленія и способность отвлеченія.

Самое познаніе бываетъ троякое: наглядное (интуитивное), посредственное чрезъ заключеніе (демонстративное) и наконецъ, чувственное (сенситивное). Первое состоитъ въ томъ, что мы можемъ непосредственно усматривать связь и несоединимость двухъ представленій; если-же нужны еще одно или нѣсколько посредствующихъ представленій, то познаваніе будетъ демонстративное. Сенситивное познаніе есть убѣжденіе въ бытіи внѣшняго міра, истекающее изъ чувственнаго воспріятія и кажущееся человѣку несомнѣннымъ, хотя въ существованіи представленій внутри насъ и нельзя видѣть доказательства существованія внѣшнихъ предметовъ. Критерій для истины какого-либо положенія есть единственно степень согласія, какую оно имѣетъ съ простыми представленіями; поэтому познаніе, какъ бы оно первоначально не зависѣло отъ воспріятія, все таки не связано съ нимъ; такъ напр. математическія положенія имѣютъ несомнѣнную силу, хотя и нельзя нигдѣ найти совершенныхъ математическихъ фигуръ. Существованіе Бога Локкъ доказываетъ главнымъ образомъ тѣмъ, что міръ долженъ имѣть творца, такъ какъ изъ ничего ничего не можетъ сдѣлаться. Рядомъ съ достовѣрнымъ знаніемъ, истекающимъ изъ посредственнаго и непосредственнаго убѣжденія въ согласіи нашихъ представленій, существуетъ еще второстепенный родъ познанія, *мнѣніе*, состоящее въ томъ, что человѣкъ, на основаніи неопредѣленнаго чувства, считаетъ представленія за соединимыя или за несоединимыя, но яснаго понятія объ ихъ взаимномъ отношеніи не имѣетъ. Мнѣніе обыкновенно заступаетъ мѣсто познанія тамъ, гдѣ дѣло идетъ о практической дѣятельности.

Философія Локка, какъ видно изъ предыдущаго, ограничивается преимущественно изложеніемъ эмпирической психологіи. Первое положеніе ея состоитъ въ томъ, что въ человѣческой душѣ не существуетъ врожденныхъ идей, а одни только пріобрѣтенныя; и второе, что опытъ составляетъ единственный источникъ мышленія. Локкъ ставитъ себѣ задачею указать постепенное развитіе этого мышленія посредствомъ эмпирическаго наблюденія и свести все познаніе на согласіе сложныхъ представленій съ первоначальными простыми. При этомъ онъ переступаетъ предѣлы эмпиризма настолько, насколько онъ считаетъ возможнымъ познаніе, стоящее вы-

ше всякаго опыта; отъ матерьялизма-же онъ весьма существенно отличается тѣмъ, что непосредственную реальность признаетъ за нашими представленіями, а не за представляемыми вещами, и бытіе чувственныхъ предметовъ считаетъ недоказуемымъ.

7. Дальнѣйшее развитіе эмпиризма Локка въ Англіи и во Франціи. Юмъ, Кондильякъ, Беркелэ.

Философія Локка, какъ мы уже сказали, вскорѣ сдѣлалась господствующею во всѣхъ образованныхъ кругахъ Англіи. Она лучше всего согласовалась съ любовью къ наблюденію, пробудившеюся у англичанъ со временъ Бэкона, съ стремленіемъ къ естественно-историческому изслѣдованію, ибо она разсматривала душу точно также какъ группу запуташыхъ естественныхъ явленій, которыя естествоиспытатель стремится привести къ простымъ законамъ. Потому-то и естественно-историческія знаменитости тогдашней Англіи стоятъ вообще на почвѣ теорій Локка и прежде всего великій Исаакъ Ньютонъ. Къ нимъ же, далѣе, примкнули многочисленные моральные философы, какъ напр. ученикъ Ньютона—Самуилъ Клэркъ, также извѣстный своими заслугами по естественной исторіи, графъ Шефтсбери, остроумный врагъ суевѣрія и ложнаго энтузіазма, Вильямъ Волластонъ, Франсисъ Гутчесонъ, Адамъ Смитъ, Адамъ Фергюсонъ и др. Напротивъ, онѣ подвергались частымъ нападеніямъ со стороны шотландскихъ философовъ (Томаса Рейда, Джемса Беатти, Томаса Освальда), которые, въ противоположность взглядамъ Локка, старались защитить прирожденныя идеи, какъ факты сознанія.

Но значительнымъ дальнѣйшимъ развитіемъ англійскій эмпиризмъ обязанъ былъ только Юму. Давидъ Юмъ, родившійся въ Эдинбургѣ въ 1711, умершій въ 1776 году, пользуется между своими земляками справедливою извѣстностью не только какъ философъ, но и какъ историкъ.

Юмъ собственно есть моральный философъ; но онъ считаетъ этику столь существенною частью философіи, что прямо называетъ ее философіей, а на теоретическую часть спекуляціи смотритъ, какъ на нѣкоторый родъ преддверія, служащаго только для опроверженія предразсудковъ и для ограниченія человѣческаго духа областью дѣйствія, посредствомъ доказательства его неспособности судить о послѣднихъ истинахъ. Тѣмъ не менѣе эта-то теоретическая часть философіи Юма и доставила ему громадную извѣстность, и значительное вліяніе на дальнѣйшее развитіе мышленія.

Подобно Локку, Юмъ утверждаетъ, что нѣтъ врожденныхъ идей; доказывать-же это положеніе онъ не считаетъ нужнымъ, такъ какъ истина его несомнѣнна для всѣхъ образованныхъ людей. Онъ отличаетъ первоначальныя чувственныя впечатлѣнія отъ остающихся послѣ нихъ идей или понятій, не по сущности, конечно, а по степени; чувственныя впечатлѣнія живѣе и сильнѣе обладаютъ непосредственною несомнѣнностью и единственно вѣрный критерій истины какого-либо положенія заключается въ томъ, чтобы каждое понятіе, входящее въ него, могло быть сведено, при помощи памяти, на первоначальныя чувственныя впечатлѣнія. Но затѣмъ онъ нападаетъ какъ на аристотелеву логику, учащую соединенію понятій въ сужденія и заключенія, такъ и на Локка, за его признаніе сложныхъ идей, идей связанныхъ вмѣстѣ. Юмъ находитъ это совершенно непонятнымъ, ему показалось бы чудомъ, когда бы въ воображеніи вдругъ явились не одна, а нѣсколько идей; идеи взаимно вытѣсняются, онѣ связываются силой памяти и воображенія, но встрѣчаются онѣ всегда одна послѣ другой; одновременно-же никогда. Воля наша не имѣетъ совсѣмъ вліянія на память и силу воображенія, онѣ дѣйствуютъ по твердо опредѣленному порядку, память съ большею, сила воображенія съ меньшею живостью, но произвольно—никогда. Законы соединенія нашихъ идей, ассоціація идей, представляютъ въ духовномъ мірѣ тоже самое, что законы притяженія въ тѣлесномъ мірѣ; изслѣдованіе ихъ должно быть главною задачею ученія о человѣческомъ разумѣ.

Ассоціація нашихъ идей происходитъ троякимъ образомъ: 1, по ихъ сходству; 2, по ихъ связи во времени и пространствѣ; 3, по ихъ причинной связи. По первому способу возникаютъ въ насъ общія или родовыя понятія. Нелѣпо было-бы думать, что эти общія понятія выражаютъ нѣчто реальное, что имъ соотвѣтствуетъ дѣйствительно существующій предметъ. Только отдѣльные предметы—дѣйствительны, родовыя понятія-же — фикціи. Послѣднія образуются оттого, что мы привыкаемъ называть сходныя идеи, если онѣ появляются въ насъ часто, однимъ и тѣмъ-же именемъ и представляемъ ихъ себѣ въ соединеніи. Если теперь мы вспоминаемъ это имя, то въ насъ является, конечно, одна опредѣленная идея, но вмѣстѣ съ воспоминаніемъ, что мы обыкновенно мыслимъ эту идею въ соединеніи съ другими; а чрезъ это идея отдѣльнаго предмета становится всеобщимъ родовымъ понятіемъ. Слѣд. общее понятіе собственно есть не иное что, какъ индивидуальное понятіе, которое, вслѣдствіе привычки человѣка мыслить въ соединеніи сходныя

идеи, получило силу возбуждать въ воображеніи другія сходныя понятія.

Далѣе, мы обыкновенно мыслимъ въ соединеніи идеи, которыя представлялись намъ соединенными въ пространствѣ и времени. Чрезъ это возникаетъ понятіе субстанціи. Подъ субстанціей мы разумѣемъ нѣчто, на что мы смотримъ, какъ на основаніе соединенія идей, какъ на субстратъ многихъ соединенныхъ чувственныхъ свойствъ. Очевидно, что въ основаніи этого заключается умственный обманъ; мы принимаемъ существующее внѣ насъ нѣчто, которое должно соединить рядъ представленій, тогда какъ мы знаемъ, что это соединеніе производится единственно нашею памятью. Ибо уже изъ того, что понятіе субстанціи нельзя свести на чувственное впечатлѣніе, видно, что въ дѣйствительности ему не соотвѣтствуетъ ничего; мы имѣемъ только ясныя идеи о нѣкоторыхъ чувственныхъ впечатлѣніяхъ, такъ напр. извѣстнаго цвѣта, величины, формы и проч., эти идеи соединяются по законамъ ассоціаціи идей, но по этому соединенію нельзя еще заключать о субстанціи, которая бы соединяла тѣ идеи какъ качества. Поэтому Юмъ вполнѣ отвергаетъ догматическое признаніе субстанціи, какъ тѣлесной, такъ и духовной. Онъ не считаетъ ни матерію, лежащую въ основаніи всѣхъ предметовъ, за доказанную, ни «Я», т. е. субстанціальную душу, за основаніе нашихъ представленій. Если бы понятію «Я» соотвѣтствовало что–либо дѣйствительное, то оно должно бы было основываться на чувственномъ впечатлѣніи и притомъ оставаться, впродолженіи всей жизни, однимъ и тѣмъ–же, такъ такъ «Я» должно быть нѣчто постоянное. На дѣлѣ-же выходитъ совсѣмъ не такъ. «Ища «Я», я натыкаюсь только на отдѣльныя чувствованія, я не нахожу ничего, кромѣ множества представленій, мѣняющихся съ безконечной быстротою. Духъ нашъ представляется сценой, на которой появляются въ пестромъ разнообразіи представленія; представленія мы замѣчаемъ, но не можемъ положительно ничего сказать, что-же такое самая сцена. Само собой понятно, что это воззрѣніе подвергаетъ безсмертіе сильному сомнѣнію. Такъ какъ о матерьяльной субстанціи мы знаемъ столь же мало, какъ и о духовной, то нѣтъ никакой причины считать ихъ совершенно различными и отрицать у матеріи мыслительную способность.

Третій законъ ассоціаціи идей состоитъ въ томъ, что мы привыкаемъ мыслить одну или нѣсколько идей, встрѣченныхъ нами когда-либо въ опредѣленномъ соединеніи, и впослѣдствіи въ томъ же самомъ соединеніи. Изъ этого вытекаетъ понятіе причины, самое важнѣйшее изъ всѣхъ понятій для науки, такъ какъ на немъ

основывается всякое познаніе связи вещей. Юмъ обстоятельно объясняетъ, что понятіе причины и слѣдствія совсѣмъ не связано съ самыми предметами; въ самыхъ предметахъ не заключается ничего, изъ чего бы мы могли заключать объ ихъ дѣйствіяхъ; то, что мы воображаемъ и называемъ причиннымъ отношеніемъ, есть не что иное, какъ слѣдованіе одного явленія за другимъ во времени; наблюдая много разъ что одно явленіе слѣдуетъ за другимъ, мы воображаемъ, что первое явленіе есть причина втораго, а второе есть слѣдствіе перваго, т. е. ставимъ ихъ между собою въ причинную связь; только связь нашихъ идей, основанная на памяти, позволяетъ намъ ожидать опредѣленнаго слѣдствія отъ опредѣленной причины. Когда дѣло касается незнакомыхъ предметовъ, мы охотно сознаемся, что одинъ только опытъ можетъ дать намъ свѣдѣнія о томъ, какое дѣйствіе они произведутъ; но въ отношеніи знакомыхъ предметовъ мы думаемъ, что можемъ заключать о дѣйствіи предмета по его свойствамъ. И при всемъ томъ о дѣйствіи предметовъ мы имѣемъ самыя неясныя понятія, но сила привычки скрываетъ здѣсь вполнѣ наше невѣжество и приводитъ насъ къ ложному мнѣнію, что по причинѣ можно несомнѣнно заключать о слѣдствіи.

Итакъ понятія рода, субстанціи и причинности, составляющія основаніе всему нашему мышленію, не имѣютъ ничего дѣйствительнаго; они не что иное, какъ только выраженія для различныхъ способовъ, по которымъ соединяются наши идеи въ силу привычки. Итакъ привычка играетъ здѣсь большую роль; Юмъ считаетъ ее повременамъ почти равнозначительной съ познавательною способностью.

Практически Юмъ совсѣмъ не развилъ скептицизма, господствующаго въ его теоретическихъ воззрѣніяхъ; такъ какъ теоретическія изслѣдованія вообще имѣютъ для него только второстепенную важность, такъ какъ умъ представляется ему слабымъ, безсильнымъ существомъ, потому что не ведетъ къ дѣятельности, то всякое сомнѣніе должно немедленно исчезнуть, лишь только практическая жизнь является къ человѣку со своими требованіями. Міръ нашихъ мыслей остается для насъ всегда чѣмъ-то непонятнымъ; мысли возникаютъ въ насъ, но мы не знаемъ, откуда онѣ являются; мы никакъ не можемъ рѣшить, имѣютъ-ли онѣ дѣйствительность только въ насъ, или мы ихъ созерцаемъ въ Богѣ, или имъ соотвѣтствуютъ видимые объекты. Никто не мѣшаетъ намъ подвергать это всевозможному сомнѣнію. Но природа противится сомнѣнію; она такъ же принуждаетъ насъ къ сужденію, какъ и къ дыханію, ибо сужденіе необходимо для дѣятельности, а въ стремленіи къ дѣятельности и состоитъ природа человѣка, и практическая жизнь есть вмѣстѣ съ тѣмъ великая побѣда надъ пирронизмомъ.

Въ своей практической философіи Юмъ сводитъ всякое дѣйствіе на удовольствіе или неудовольстіе и производитъ понятія добра и зла изъ сужденія, истекающаго непосредственно изъ вкуса, а не изъ познанія. Главную опору государства онъ видитъ въ привычкѣ къ нравственному дѣйствію.

Во Франціи философія Локка нашла въ аббатѣ Кондильякѣ (род. въ 1715 г. въ Греноблѣ, умеръ 1780) значительнаго представителя. Подобно Локку, Кондильякъ утверждаетъ, что всѣ наши идеи образуются опытомъ, но двойной способъ опыта, принятый Локкомъ,—сенсацію и рефлексію,—онъ отвергаетъ, допуская только различныя по степени, сильнѣйшія и слабѣйшія, ощущенія (сенсаціи); наблюденіе-же всѣхъ этихъ ощущеній онъ называетъ рефлексіей. Стремясь главнымъ образомъ къ объясненію постепеннаго развитія нашего мышленія изъ первыхъ началъ, Кондильякъ исходитъ отъ особенной фикціи, именно онъ воображаетъ себѣ статую, организованную совершенно сходно съ человѣкомъ, но еще не имѣющую жизни. Затѣмъ принимаетъ онъ постепенное пробужденіе чувствъ и размышляетъ о характерѣ ощущеній, которыя должны возникнутъ отъ этого въ душѣ. При столкновеніи въ ней нѣсколькихъ различныхъ ощущеній сама душа является совершенно страдательною, человѣкъ вполнѣ уподобляется безсмысленному животному, онъ не можетъ найти никакого различія между своими ощущеніями. Но если мы предположимъ теперь, что изъ всѣхъ ощущеній особенно сильно одно, то другія необходимо должны отступить на задній планъ; душа возбуждается этимъ однимъ особенно сильно и состояніе безразличнаго чувствованія превращается такимъ образомъ во вниманіе къ опредѣленному ощущенію. Внимательность есть только усиленное сознаніе, а никакъ не дѣятельность души; при всемъ томъ она служитъ источникомъ всѣхъ духовныхъ дѣятельностей. Ибо, если мы примемъ далѣе, что послѣ перваго ощущенія, разрѣшившагося вниманіемъ, явится въ сознаніи второе, также очень сильное, то съ нимъ повторится тоже самое, и оно породитъ внимательность. Но при этомъ первое ощущеніе не исчезаетъ совершенно, слѣды его остаются въ нашей душѣ. Такимъ образомъ внимательность наполняетъ нашу способность чувствованія какъ настоящими, такъ и прошедшими ощущеніями и, если она относится къ чему-либо прошедшему, то становится вмѣстѣ съ тѣмъ способностью воспоминанія, которая, слѣд., также ничто иное, какъ измѣненное ощущеніе. Но вслѣдствіе того, что внимательность и воспоминаніе доставляютъ такимъ образомъ сознанію два различныя ощущенія, необходимо возникаетъ *сравненіе* ихъ, потому что обра-

щать вниманіе на двѣ идеи и сравнивать ихъ—совершенно одно и тоже; сравненіе идей въ свою очередь есть ничто иное, какъ сужденіе о нихъ. Поэтому строгое сравненіе неясно воспринятыхъ ощущеній, которое обозначаютъ словомъ рефлексія и которое составляетъ высшую дѣятельность разума, естественно есть только особенная степень внимательности и измѣненное ощущеніе. Подобно тому какъ Юмъ сводитъ всю дѣятельность разума на привычку, Кондильякъ видитъ ее во внимательности. Посредствомъ чувствованія, внимательности и сужденія, говоритъ онъ дальше, мы собираемъ большой запасъ свѣдѣній, которыя дѣлаются болѣе и болѣе независимыми отъ чувственныхъ впечатлѣній и которыя мы считаемъ за нѣчто готовое, отъ рожденія существующее въ насъ, за врожденныя идеи, потому что видимъ ихъ въ своей собственности, не помня однакожъ, какъ мы ихъ пріобрѣтали. Въ возможности выбора изъ существующихъ, усвоенныхъ нами познаній любагопредмета для устремленія на него внимательности и состоитъ свобода человѣческаго духа.

Но душа не остается безучастною ни къ одному ощущенію, а относится съ чувствомъ удовольствія и неудовольствія и, подобно тому какъ въ теоретической области основаніемъ всѣхъ духовныхъ дѣятельностей становится внимательность, точно также въ практической это мѣсто занимаютъ удовольствіе и неудовольствіе. Удовольствіе переходитъ въ желаніе, надежду и любовь, изъ неудовольствія–же возникаетъ отвращеніе, страхъ и ненависть. Воля вообще есть также ничто иное, какъ только опредѣленная модификація желанія. А желаніе есть опредѣляющій элементъ въ человѣкѣ; потому, если человѣкъ и обладаетъ нѣкоторою свободою въ возможности направлять по произволу свою внимательность на различные объекты, то эта свобода только кажущаяся, потому что внимательность опредѣляется желаніемъ.

Хотя Кондильякъ и объясняетъ такимъ образомъ всѣ духовныя дѣятельности изъ необходимаго измѣненія первоначальныхъ чувственныхъ ощущеній и связанныхъ съ ними чувства удовольствія и неудовольствія, тѣмъ не менѣе онъ твердо убѣжденъ въ различіи души и тѣла; онъ даже примыкаетъ къ окказіоналистическому направленію, принимая, что только случайно возникаетъ въ насъ ощущеніе, соотвѣтственное чувственному воспріятію, и оставляя нерѣшеннымъ вопросъ о томъ, видимъ–ли мы предметы, какъ такіе, или мы ихъ видимъ въ Богѣ, согласно съ воззрѣніемъ Малебранша.

Одинъ изъ самыхъ выдающихся приверженцовъ Кондильяка есть Карлъ Боннэ (1720—93), человѣкъ, оказавшій большія услуги и естественнымъ наукамъ и въ высшей степени достойный уваженія

по своему характеру. Главною задачею психологіи онъ считаетъ пріобрѣтеніе свѣдѣній о различныхъ родахъ ощущеній и ихъ соединеніи, посредствомъ разсмотрѣнія измѣненій въ центральномъ органѣ сознанія, мозгѣ, соединенныхъ съ опредѣленными ощущеніями.

Совершенно особеннымъ образомъ развилъ теоріи Локка ирландецъ Беркелэ (род. 1684, умеръ епископомъ въ 1753 г.), при чемъ пришелъ къ міровоззрѣнію, которое, будучи совершенно различно отъ міровоззрѣнія остальныхъ провердженцовъ Локка, весьма сходны съ малебраншевымъ [1]. Въ то время какъ эмпирики, въ стремленіи своемъ производить всю духовную жизнь изъ первоначальныхъ чувственныхъ ощущеніи, все болѣе и болѣе приближались къ матеріализму, Беркелэ напротивъ считалъ борьбу противъ всякаго матеріалистическаго направленія своею главною задачею. Конечно онъ раздѣляетъ общій интересъ времени къ естественно-историческимъ изслѣдованіямъ и вполнѣ знакомъ съ ихъ результатами; но онъ думаетъ, что физика, перенося свои законы на духовную жизнь, вступаетъ въ область, гдѣ она не можетъ имѣть своего сужденія. Ибо физика должна имѣть дѣло только съ явленіями, а не природой вещей.

Беркелэ сходится съ Локкомъ въ главныхъ основаніяхъ философіи; подобно послѣднему, онъ отвергаетъ врожденныя идеи, полагаетъ, что наше знаніе основывается на опытномъ соединеніи ихъ и предпочитаетъ практическій разумъ теоретическому. Но, ухватившись за одинъ пунктъ, оставленный Локкомъ открытымъ для нападеній, философія его принимаетъ однакожъ полемическое направленіе противъ послѣдняго. Сенситивное познаніе, по которому мы изъ чувственнаго воспріятія заключаемъ о существованіи вещественныхъ предметовъ внѣ насъ, Локкъ объявилъ недостаточнымъ; по его мнѣнію, нельзя рѣшить, существуютъ-ли такіе предметы, или нѣтъ. Беркелэ отвергаетъ теперь совершенно заключеніе по ощущенію, производимому тѣломъ, о существованіи этого тѣла. Мы замѣчаемъ одни только ощущенія, а не предметы, притомъ каждое чувство имѣетъ свои особенныя, только для него существующія представленія; такъ зрѣніе доставляетъ намъ ощущеніе цвѣтовъ, свѣтлаго и темнаго, но не величину и форму предмета. Мы заключаемъ также и объ этихъ послѣднихъ, но потому что въ нашемъ опытѣ съ тѣми ощущеніями свѣта были часто связаны ощущенія осязанія (посредствомъ которыхъ мы познаемъ форму и величину). Но совершенно неспра-

[1]) Беркелэ впервые посѣтилъ Малебранша въ 1715 году и нашелъ его больнымъ въ постели. Живой разговоръ, завязавшійся между двумя столь сходными мыслителями, говорятъ, и былъ причиною смерти Малебранша.

ведливо утверждать, что мы видѣли тоже самое, что чувствовали, и затѣмъ отдѣльныя, связанныя между собой, ощущенія называть свойствами неизвѣстнаго и непознаваемаго предмета. Мы замѣчаемъ одни только идеи; но идея можетъ быть столько же представляема внѣ мышленія, какъ ощущеніе внѣ чувствующаго существа. Равно и матерія, принимаемая для объясненія чувственныхъ предметовъ, есть нѣчто совершенно непонятное, самая неясная мысль, какая только есть; ибо о ней говорятъ только, что она есть субстратъ вещественнаго міра; но, если мы представимъ себѣ ее лишенною отдѣльныхъ свойствъ, субстратомъ которыхъ служитъ она, то для нея самой собственно не останется ничего. Притомъ она должна быть еще послѣдней причиной всѣхъ явленій; но и это также немыслимо, ибо явленіе есть движеніе; но послѣднее не заключается въ матеріи имѣющей только протяженіе; ей скорѣе приличенъ покой, а движеніе есть страданіе, причиненное чѣмъ-то инымъ. Принципъ притяженія и отталкиванія матеріальнаго, принятый Ньютономъ, Беркелэ считаетъ за совершенно праздную гипотезу; легко, думаетъ онъ, показать, что тяжесть матеріи возрастаетъ пропорціонально ея величинѣ, когда величина сама опредѣлена по тяжести.

Поэтому нужно совершенно отвергнуть мнѣніе о существованіи внѣ насъ вещественнаго міра, какъ причины нашихъ представленій. Наши представленія—это нѣчто духовное и происходятъ отъ духовнаго, именно отъ Бога. Богъ, въ которомъ первообразно соединены всѣ идеи, создаетъ ихъ въ нашемъ воображеніи; поэтому идеи могутъ существовавъ внѣ насъ, но только въ мыслящемъ существѣ, въ Богѣ. Природа, слѣд., есть ничто иное, какъ связь нашихъ идей, естественныя законы—правильная, изъ опыта найденная постепенность, въ которой Богъ создаетъ въ насъ идеи.

Ученіе Беркелэ о познаніи есть также эмпиризмъ, ибо оно опирается на опытъ; только каждый внѣшній опытъ оно превращаетъ во внутренній.

8. Лейбницъ.

Совершенно оригинальную, отъ всѣхъ предшествовавшихъ существенно отличную систему построилъ Лейбницъ, первый философъ, который утвердилъ за нѣмецкимъ духомъ славу особенной способности проникновенія въ тайны мышленія. Имъ открывается рядъ нѣмецкихъ философовъ, съ именами которыхъ связываются всѣ дальнѣйшіе существенные успѣхи въ мышленіи.

Готфридъ Вильгельмъ (фонъ) Лейбницъ родился въ Лейпцигѣ

въ 1646 году. Уже въ 1661 году онъ сталъ посѣщать университетъ своей родины, получилъ тамъ въ 1663 г. степень доктора философіи, а впослѣдствіи въ Алторфѣ — и юридическихъ наукъ. Отъ профессуры-же въ этомъ послѣднемъ университетѣ онъ отказался и велъ съ тѣхъ поръ самую подвижную жизнь: будучи знакомъ со всевозможными занятіями и постоянно преданъ осуществленію своихъ часто величественныхъ плановъ, онъ попеременно проживалъ при значительнѣйшихъ европейскихъ дворахъ; больше-же всего оставался въ Ганноверѣ библіотекаремъ. По его предложенію была основана въ 1700 году берлинская академія и Лейбницъ былъ избранъ первымъ ея президентомъ; по его-же предначертаніямъ была устроена и петербургская академія; сверхъ того онъ много старался объ учрежденіи подобныхъ-же институтовъ въ Вѣнѣ и Дрезденѣ. Умеръ въ 1716 году.

Лейбницъ былъ однимъ изъ самыхъ многообъемлющихъ умовъ, когда-либо жившихъ; въ этомъ отношеніи его можно сравнить только съ Аристотелемъ. Во всѣхъ наукахъ пыталъ онъ силу своего духа и во всѣхъ оказалъ большія услуги; онъ былъ признанъ геніальнымъ юристомъ, дипломатомъ и историкомъ; въ теологіи голосъ его имѣлъ такое значеніе, что онъ могъ мечтать о смѣломъ, конечно, невыполнимомъ планѣ примиренія различныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій; открытіемъ дифференціальнаго исчисленія онъ снискалъ себѣ безсмертное имя въ математикѣ; вскорѣ мы увидимъ, что онъ сдѣлалъ въ философіи. Громадный объемъ его научной дѣятельности былъ причиною того, что Лейбницъ не могъ найти необходимаго досуга для связнаго изложенія своей философіи; потому мы должны знакомиться съ ней по отдѣльнымъ, несвязнымъ сочиненіямъ и письмамъ, которыя написаны меньшею частію на латинскомъ, большеюже на французскомъ языкѣ. Нѣмецкимъ языкомъ Лейбницъ пользовался рѣдко, хотя и считалъ его за самый пригодный для философскихъ изслѣдованій языкъ, потому что весь тогдашній образованный міръ говорилъ по французски или по латыни и только на этихъ языкахъ произведеніе могло надѣяться на распространеніе.

При разсмотрѣніи спинозистической системы мы указали на то, что она оставляетъ совершенно необъяснимымъ, какимъ образомъ субстанція можетъ представляться намъ въ безконечно разнообразныхъ измѣненіяхъ, откуда, при единствѣ существующаго, являются отдѣльныя предметы. Это противорѣчіе разрѣшаетъ Лейбницъ, принимая, что дѣйствительность составляютъ не одна простая субстанція, а многія простыя субстанціи; онъ называетъ эти простыя субстанціи *монадами*. Ученіе о монадахъ является родственнымъ

атомистикѣ и, дѣйствительно, оно обязано послѣднему даже своимъ происхожденіемъ. Самъ Лейбницъ разсказываетъ, что онъ уже очень далеко ушелъ въ занятіи схоластической философіей, когда математики и новѣйшіе философы отклонили его отъ этого. «Ихъ изящный способъ механическаго объясненія природы привелъ меня въ восхищеніе и я справедливо придавалъ мало значенія методу тѣхъ, которые повсюду ссылаются на формы и силы, совсѣмъ недоступныя для пониманія. Но когда я попробовалъ прочнѣе утвердить принципы механики для того, чтобы можно было дать отчетъ въ пріобрѣтенныхъ опытомъ естественныхъ законахъ, то нашелъ, что недостаточно одного предположенія протяженной массы, но что нужно еще присоединить понятіе силы, а это послѣднее относится безъ сомнѣнія къ области метафизики.»

Монады — это недѣлимыя единицы, которыя мы должны предположить, потому что всѣ явленія, извѣстныя намъ изъ опыта, представляются сложными, сложное-же безъ простаго совсѣмъ не можетъ быть мыслимо. Но истинная простота исключаетъ дѣлимость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и протяженіе, ибо все протяженное вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣлимо, и простые, но притомъ протяженные атомы —нѣчто немыслимое. Монады сходны съ математическими точками, которыя также не занимаютъ никакого пространства и однакожъ могутъ опредѣлять безчисленныя отношенія. Далѣе никакая внѣшняя сила не можетъ ихъ ни измѣнить, ни уничтожить; въ силу одного только творческаго акта могли онѣ получить существованіе; въ силу одного акта уничтоженія могутъ потерять его. Отъ атомовъ-же монады различаются тѣмъ, что онѣ имѣютъ различныя свойства; ни одна изъ безчисленныхъ монадъ не похожа на другую, потому что, по принятому Лейбницомъ положенію «о неразличимомъ», вообще нѣтъ двухъ одинаковыхъ предметовъ; въ противномъ случаѣ ихъ нельзя-бы было различить.

Качества монадъ не могутъ быть неизмѣнными, ибо всѣ вещи, какъ извѣстно изъ опыта, постоянно измѣняются; но вещи состоятъ изъ монадъ, слѣд. и послѣднія должны подвергаться измѣненію; притомъ, такъ какъ извнѣ ничто не можетъ дѣйствовать на монады, причина измѣненія должна лежать въ нихъ самихъ. Представленія души могутъ служить единственнымъ примѣромъ разнообразно измѣняющагося состоянія неизмѣнной самой по себѣ единицы, единственнымъ примѣромъ простой субстанціи съ измѣняющимися акциденціями; потому и измѣненія, происходящія внутри монадъ по собственной силѣ, Лейбницъ называетъ *представленіями*, подъ которыми конечно нельзя разумѣть сознательныхъ представленій;

сила-же, которая производитъ постоянный переходъ изъ одного представленія въ другое, можетъ быть названа побужденіемъ (или стремленіемъ). Если безсознательное представленіе принять за душевную дѣятельность, то всѣ монады могутъ быть названы *душами*, но лучше оставить это имя только за тѣми монадами, которыя съ представленіемъ соединяютъ память и сознаніе; Лейбницъ обозначаетъ ихъ и именемъ энтелехій, «такъ какъ они заключаютъ въ себѣ нѣкоторое совершенство», но онѣ существенно различны отъ энтелехій Аристотеля.

Такъ какъ монады, какъ уже выше сказано, не могутъ подвергаться никакому измѣненію извнѣ, то и прямое дѣйствіе ихъ одной на другую также немыслимо; «монады не имѣютъ оконъ», чрезъ которыя-бы могло что-либо входить въ нихъ или свѣтить; связь ихъ, напротивъ, идеальная, посредствуемая Богомъ. Воображая каждую отдѣльную монаду, Богъ воображаетъ ее въ связи со всѣми другими; поэтому она находится въ опредѣленномъ отношеніи къ каждой изъ остальныхъ монадъ, отражается въ нихъ; эти-то отраженія и составляютъ ея представленія. Поэтому каждая монада есть какъ бы зеркало вселенной,—міръ въ уменьшенномъ размѣрѣ, и совершенная умственная сила могла бы по одной монадѣ узнать всѣ остальныя. Такимъ образомъ міръ для каждой монады есть нѣчто особенное; она представляется на столько усложненною, на сколько она отражается въ другихъ монадахъ, а чрезъ это достигается наипростѣйшимъ образомъ величайшее различіе, а слѣд., и величайшее совершенство вселенной.

Монады имѣютъ различныя степени совершенства; на самой низшей онѣ являются нагими или *спящими монадами* и имѣютъ только совершенно безсознательныя представленія (неорганическія и растительныя тѣла); затѣмъ слѣдуютъ *дремлющія* или *животныя монады*, которыя съ представленіемъ соединяютъ чувствованіе и память, и наконецъ *монады съ пробужденнымъ* сознаніемъ и разумомъ или *души;* различіе между отдѣльными монадами заключается только въ степени ясности ихъ представленія.

Каждое тѣло есть аггрегатъ изъ монадъ, которыя однакожъ всѣ существуютъ сами по себѣ; если-же въ немъ находится центральная монада, около которой группируются всѣ другія, то тѣло называется органическимъ. Въ организмѣ всѣ монады тѣсно связаны одна съ другою; онъ есть искуственная машина или автоматъ, малѣйшія части котораго не безжизненны, но въ свою очередь образуютъ машины. Центральная-же монада, которая представляетъ

себѣ внѣшній міръ по состояніямъ монадъ, образующихъ ея тѣло, называется душою этого тѣла.

Такимъ образомъ все въ мірѣ исполнено болѣе или менѣе сознательною жизнью· «каждая часть матеріи можетъ быть разсматриваема, какъ садъ, полный растеній, или какъ прудъ, полный рыбъ; но каждая вѣтвь растенія, каждый членъ животнаго, каждая капля жидкости въ немъ въ свою очередь образуютъ подобный-же садъ или прудъ. Хотя земля и воздухъ, заключающіеся между отдѣльными растеніями, и вода—между рыбами—и не принадлежатъ къ растеніямъ и рыбамъ, тѣмъ не менѣе они опять-таки заключаютъ въ себѣ подобныя-же существа, часто только недоступно малой величины. Такимъ образомъ въ мірѣ нѣтъ ни пустоты, ни неустройства, ни безжизненности, нѣтъ хаоса; самое большее, что можетъ быть, это—кажущійся безпорядокъ, подобный нѣсколько тому безпорядочному волненію, производимому двигающимися рыбами, которое замѣчаемъ мы, находясь въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ пруда и не видя самихъ рыбъ».

Но изъ теоріи Лейбница трудно узнать, что-же собственно есть непрерывно протяженная матерія; ибо само собою разумѣется, что изъ безпространственныхъ, не имѣющихъ никакой величины монадъ такъ-же трудно составить протяженное, какъ изъ точекъ линію. Но *протяженіе* не есть нѣчто дѣйствительное, а только *феноменъ*, неясное представленіе нашего мышленія, возникающее однакожъ необходимо, подобно радугѣ или зеркальному изображенію; пространственно-протяженное есть только запутанное представленіе взаимнаго отношенія предметовъ *). Поэтому, естественно, пространство не есть нѣчто реальное, а только абстрактное обозначеніе взаимнаго отношенія предметовъ; оно есть ничто иное, какъ порядокъ одновременно существующихъ предметовъ или скорѣе феноменовъ, подобно тому какъ время есть порядокъ изъ послѣдовательности; пустаго пространства несуществуетъ, все въ природѣ наполнено, все — связано; «природа не дѣйствуетъ скачками». Такъ какъ, какъ уже сказано выше внутреннія состоянія и слѣд., внѣшнія отношенія монадъ постоянно измѣняются, то все находится въ постоянномъ измѣненіи отношеній, т. е. *въ вѣчномъ движеніи;* каждое движеніе распространяется на всю вселенную и малѣйшія

---

*) Лейбницъ различаетъ собственно двѣ матеріи или два различныя понятія ея; первая матерія заключается въ монадахъ, есть принципъ противодѣйствія, необходимо слѣдующій изъ ихъ ограниченности; вторая матерія есть феноменъ пространственнаго протяженія.

частицы матеріи постоянно измѣняютъ свое положеніе; матерія представляется поэтому не только дѣлимою до безконечности, но и въ дѣйствительности раздѣленною до безконечности.

Но, теперь, какъ же это можетъ быть, что при вѣчномъ измѣненіи монадъ, существуютъ однакожъ опредѣленныя, постоянныя тѣла? Для разрѣшенія этого вопроса, Лейбницъ призываетъ на помощь сверхъ-естественную, субстанціальную связь, которая хотя и соотвѣтствуетъ состояніямъ монадъ (такъ что по каждой монадѣ всегда можно заключить, въ какомъ тѣлѣ находится она) и поэтому въ этихъ послѣднихъ не измѣняетъ рѣшительно ничего, но которая однакожъ можетъ быть воображаема, независимо отъ нихъ, какъ нѣчто постоянное, тогда какъ монады измѣняются. Въ этомъ заключается громадное противорѣчіе: монады должны быть неизмѣнными, субстанціальными; здѣсь-же говорится, что неизмѣнна только эта субстанціальная связь, а монады мѣняются, слѣд., имѣютъ значеніе только акциденцій принадлежащихъ субстанціи.

Изъ изложенныхъ основаній философіи Лейбница нетрудно понять и отношеніе между *тѣломъ* и *душою*; прямое дѣйствіе души на тѣло невозможно, такъ какъ вообще невозможно вліяніе одной монады на другую. Согласіе между душею и тѣломъ имѣетъ своимъ основаніемъ опредѣленную съ изначала или *предустановленную гармонію*, состоящую въ томъ, что, по волѣ Бога, представленія всѣхъ монадъ строго соотвѣтствуютъ другъ другу, а слѣд., и измѣняютъ другъ друга совершенно одинаковымъ образомъ; такъ представленіе нашего духа всегда соединяется съ соотвѣтственно измѣняющимися состояніями монадъ, образующихъ тѣло; душа дѣйствуетъ такъ какъ-бы она совсѣмъ не имѣла тѣла, тѣло же какъ-бы оно совсѣмъ не имѣло души, но вслѣдствіе предустановленной гармоніи между ними установляется согласіе. Для нагляднаго представленія этого отношенія, Лейбницъ приводитъ картезіанскій примѣръ двухъ одинаково идущихъ часовъ. Причина ихъ согласія можетъ заключаться или въ томъ, что стрѣлка однихъ часовъ увлекаетъ за собой стрѣлку другихъ, или въ томъ, что кто-нибудь постоянно направляетъ одни часы по другимъ, или наконецъ въ томъ, что часы сходно идутъ вслѣдствіе превосходной механики, лежащей въ ихъ основаніи. Первому случаю соотвѣтствуетъ обыкновенное пониманіе отношенія между душею и тѣломъ, второму— гипотеза окказіоналистовъ, третьему — предустановленная гармонія.

Изъ этого отношенія души и тѣла необходимо также слѣдуетъ, что идеи не пріобрѣтаются духомъ, какъ думалъ Локкъ, извнѣ посредствомъ опыта; что скорѣе онѣ ему *прирождены*, т. е. на-

ходятся въ немъ по меньшей мѣрѣ въ зародышѣ, и что необходимо образуются и развиваются извнутри; духъ подобенъ не чистой бумагѣ, но мрамору, жилки котораго уже опредѣляютъ форму будущей статуи. Ручательство въ истинѣ представленія заключается поэтому только въ его ясности и понятности. Первые-же лежащіе въ духѣ принципы познанія суть законы *противорѣчія* (предметъ не можетъ быть чѣмъ-либо и вмѣстѣ не быть ср. стр. 96) и *достаточной причины*.

Законъ достаточной причины гласитъ: ничто не можетъ существовать безъ достаточной причины своего существованія; этотъ законъ служитъ для доказательства бытія Божія. Богъ собственно не составляетъ особенной необходимости въ системѣ Лейбница; ибо если мы примемъ, что монады находятся единственно въ взаимномъ отношеніи предуставленной гармоніи, то міръ будетъ развиваться самъ собою, Богу-же совсѣмъ нечего будетъ дѣлать, подобно тому какъ «разумъ» Анаксагора, начавъ однажды движеніе, былъ осужденъ на вѣчное бездѣйствіе. Но по Лейбницу Богъ—необходимъ. Ибо еслибы не было въ Богѣ, творцѣ міра, достаточной причины для существованія послѣдняго и при томъ для опредѣленнаго способа его существованія, то можно-бы было съ полною справедливостью спросить, почему ничто не лучше, нежели нѣчто. Богъ, служащій основаніемъ всего бытія, существующій по внутренней необходимости, долженъ естественно соединять въ себѣ всю реальность, всѣ совершенства, онъ есть безграничное существо, чуждъ всякаго отрицанія, абсолютная интеллигенція; потому и быть можетъ только одинъ Богъ; «его одного достаточно».

Мышленіе Бога есть основаніе для всякаго бытія; своимъ мышленіемъ онъ создаетъ міръ. Но въ мышленіи Бога возможны бесчисленные міры; изъ нихъ онъ выбираетъ, на основаніи закона достаточной причины, конечно тѣ, которые имѣютъ больше правъ па существованіе, т. е. совершеннѣйшіе. *Нашъ міръ, поэтому, лучшій изъ всѣхъ могущихъ существовать*. Зло-же, встрѣчающееся въ мірѣ, необходимо; ибо *физическое* и *моральное* зло есть необходимое слѣдствіе *метафизическаго* зла, т. е. естественной ограниченности всѣхъ земныхъ предметовъ, безъ которой не были бы мыслимы разнообразіе и гармонія.

Таковы главныя черты системы, скорѣе очерченной только Лейбницомъ, нежели законченной. Въ примѣръ способа изложенія нашего перваго нѣмецкаго философа, мы хотимъ еще въ заключеніе провести здѣсь извлеченіе изъ письма, отправленнаго въ 1693 году къ Фухеру.

*

«Что-же касается аксіомы: «природа не дѣйствуетъ никогда скачками», то я сознаюсь, что мнѣ было-бы трудно составить сужденіе о вашемъ мнѣніи относительно этого пункта, если бы мнѣ не попали въ руки оба разсужденія: «объ абстрактномъ движеніи» и «о конкретномъ движеніи», отправленныя вами къ двумъ знаменитѣйшимъ европейскимъ академіямъ. Излишне было-бы для меня распространяться здѣсь о томъ, какъ высоко цѣню я эти разсужденія и какъ много радовали меня богатыя мысли о замѣчательнѣйшихъ явленіяхъ въ природѣ, совмѣщенныя тамъ въ тѣсныхъ предѣлахъ. Но, признаюсь, что для меня непонятно, какимъ образомъ могутъ существовать у васъ вмѣстѣ и дѣлимое и не дѣлимое: ибо отъ этого трудность удвоивается, вопросъ-же не рѣшается. Въ дѣйствительности-же, принимая частицы времени и частицы пространства, пробѣгаемыя движущимся тѣломъ, за взаимно соотвѣтствующія, мы должны принять по отношенію къ тому и другому или дѣлимость, или недѣлимость. Ибо, если мы напр. примемъ, что моментъ, признаный недѣлимымъ, соотвѣтствуетъ дѣлимому пространству, то, при миновапіи первой половины пространства, моментъ самъ уничтожается на половину и тогда его, слѣд., нужно считать дѣлимымъ, такъ какъ одна половина уничтожается раньше другой. Тоже самое можно сказать и о недѣлимомъ пространствѣ по отношенію его къ соотвѣтствующему ему отдѣлу времени. Но, съ другой стороны, принявъ какъ пространственныя, такъ и временныя величины за недѣлимыя, мы небудемъ въ состояніи разрѣшить сомнѣнія скептиковъ и показать, почему Ахиллесъ могъ бѣгать скорѣе черепахи».

«Время и пространство, скажутъ намъ, дѣлимы въ возможности, хотя въ дѣйствительности они и нераздѣлены на возможно мелкія частицы, и при этомъ предположеніи возможно, чтобы въ одно и тоже время было пройдено одинъ разъ большее, другойже—меньшее пространство. Такъ; но въ этомъ случаѣ природа дѣйствовала бы скачками, былъ-бы признанъ мгновенный переходъ отъ однаго конца пространственной частицы до другаго, а это предположеніе, будучи далекимъ отъ рѣшенія трудности, противорѣчитъ вашей собственной аксіомѣ».

«Другая аксіома: «крайности сходятся» совсѣмъ не препятствуетъ намъ признавать безконечное, дѣятельное бытіе; оно можетъ только вести насъ къ заключенію, что это безконечное *бытіе* не объемлемо человѣческимъ духомъ, что мы не имѣемъ о немъ никакихъ положительныхъ идей, точно также какъ и о «*ничемъ.*» Обѣ крайности не могутъ быть мыслимы и Платонъ не безъ основанія говоритъ,

что философъ точно также теряется въ разсматриваніи бытія, какъ софистъ въ разсматриваніи «ничего», ибо одинъ ослѣпляется слишкомъ большимъ свѣтомъ своего предмета, другой-же — мракомъ своего. Этой мысли соотвѣтствуетъ изрѣченіе, встрѣчающееся въ книгѣ, приписываемой св. Діонисію, что высочайшее существо превосходитъ человѣческое пониманіе, а это наводитъ на изрѣченіе апостола Павла: «Онъ обитаетъ въ никому недоступномъ свѣтѣ». Тѣмъ не менѣе намъ постоянно нужно возвращаться къ безконечному бытію не для одного только объясненія знаменій и чудесъ, но также, какъ вы совершенно справедливо думаете, и для отысканія причины для закона движенія и для взаимныхъ вліяній духа на тѣло и тѣла на духъ. Наконецъ, развѣ возможно-бы было существовать чему либо, когда бы само бытіе не имѣло существованія? Развѣ нельзя, поэтому, еще съ большею справедливостью сдѣлать обратное предположеніе, что существуетъ одно только безконечное бытіе, такъ какъ отдѣльныя предметы не имѣютъ продолжительности, всегда только происходятъ и никогда не существуютъ»?

9. Матеріалистическая философія во Франціи.

Между тѣмъ какъ Германія и Англія, вслѣдствіе реформаціи, прервали всѣ связи съ католическимъ духовенствомъ и чрезъ это нетолько было освобождено религіозное чувство отъ убійственнаго гнета произвольной догмы, но и доставлена всѣмъ наукамъ возможность развитія, свободнаго отъ гіэрархическаго давленія, во Франціи свободное стремленіе реформаціи было насильственно подавлено и стѣсненіе въ вѣроисповѣданіи сохранило свою силу. Естественнымъ слѣдствіемъ этого было совершенное развращеніе нравовъ, проникавшее всѣ слои общества сверху до низу. Ничего нѣтъ удивительнаго, что государство, въ которомъ дворъ былъ преданъ утонченной роскоши и страсти къ наслажденіямъ, деспотическій клиръ содѣйствовалъ невѣжеству и суевѣрію, самъ-же погрязалъ въ грубости и подлости, въ которомъ образованіе передовой части общества состояло въ общемъ пренебреженіи правилъ нравственности и долга и въ искуствѣ господствовать и наслаждаться жизнью посредствомъ низости и рабства, могло пріити только къ паденію, къ совершенному ниспроверженію всѣхъ отношеній. Это полное ниспроверженіе было совершено французской революціей въ концѣ прошедшаго столѣтія; но ей предшествовала духовная революція, попытка искоренія всѣхъ господствующихъ предразсудковъ и злоупотребленій. Къ этому періоду просвѣщенія принадле-

житъ рядъ философскихъ писателей, которые являлись представителями частію деистическаго, частію матеріалистическаго направленія, но которые всѣ согласовались въ своей глубокой оппозиціи противъ церковной вѣры и абсолютныхъ государственныхъ теорій. Въ своемъ основаніи эта оппозиція первоначально совсѣмъ небыла безнравственною, въ ней выражалась не борьба чувственной природы человѣка съ духовною, но разумная ненависть противъ лицемѣрія и подлости; она стремилась къ нравственному улучшенію человѣчества, и такъ какъ средства, заключающіяся въ нравственномъ и религіозномъ сознаніи человѣка, потеряли, вслѣдствіе господства духовенства, свой кредитъ, то возвращеніе къ простой чувственной природѣ человѣка, прямому открытому выраженію того, что старались искуственно скрывать и подкрашивать, казалось единственно возможнымъ путемъ избавленія отъ господствующей порчи.

Представители этого направленія принадлежатъ скорѣе къ разряду талантливыхъ, остроумныхъ писателей, чѣмъ философовъ; потому они имѣютъ побольшей части выдающееся значеніе скорѣе въ исторіи культуры, чѣмъ философіи. Первое мѣсто между ними занимаетъ Вольтеръ (1694—1778), который своимъ неподражаемымъ талантомъ изложенія доставилъ своимъ идеямъ, бывшимъ впрочемъ, далекими отъ атеизма, громадное распространеніе и который имѣлъ огромное вліяніе на образованіе времени; затѣмъ Монтескье (1689—1755), который старался, особенно въ своемъ главномъ произведеніи «О духѣ законовъ,» уничтожить средневѣковую, отрицающую достоинство человѣческой натуры, монархію и, исходя отъ разумнаго положенія: «самое естественное правительство есть то, отличительный характеръ котораго согласуется всего больше съ характеромъ народа, для котораго оно назначено», поставить на ея мѣсто государство, созданное на естественныхъ и гуманныхъ основаніяхъ. Между тѣмъ какъ Монтескье стремился такимъ образомъ къ отклоненію грозящей опасности, къ улучшенію государственнаго положенія, опираясь на существующее, на національныя особенности, фантастическій Ж. Ж. Руссо думалъ найти цѣлебное средство отъ общественныхъ бѣдствій только въ полномъ отрѣшеніи отъ существующаго культурнаго состоянія и въ возвращеніи, которое должно быть произведено посредствомъ измѣненія воспитанія, къ простому, естественному состоянію.

Подобно тому какъ у этихъ писателей природа противополагается образованію, точно также у собственно философовъ этого періода обнаруживается стремленіе создать истинную на-

уку о природѣ вмѣсто мнимой науки о духѣ, привести все знаніе о духѣ къ знанію о природѣ.

Основателемъ этого направленія можно считать Гельвеція (родился въ Парижѣ въ 1711, умеръ въ 1776), снискавшаго себѣ весьма обширную извѣстность въ особенности своимъ сочиненіемъ «О духѣ», но вмѣстѣ съ тѣмъ и навлекшаго на себя неоднократныя преслѣдованія. Въ своихъ воззрѣніяхъ Гельвецій примыкаетъ найтѣснѣйшимъ образомъ къ эмпирикамъ, а именно Локку и Кондильяку. Согласно съ послѣднимъ онъ утверждаетъ, что человѣческія познанія почерпаются изъ чувственнаго ощущенія и памяти, но что чувственное ощущеніе занимаетъ первое мѣсто и только вслѣдствіе внимательности становится возможнымъ образованіе и сохраненіе различныхъ представленій. Способность ощущенія онъ называетъ *душою*, сумму же знаній, пріобрѣтаемыхъ посредствомъ души,—*духомъ*; *духъ, поэтому, у него есть дѣйствіе души.* Гельвецій оставляетъ нерѣшеннымъ, соотвѣтствуетъ-ли нашимъ представленіямъ нѣчто реальное, внѣшній міръ, или нѣтъ; существованіе тѣлъ хотя и весьма вѣроятно, но и неболѣе, какъ вѣроятно. Точно также и предположеніе субстанціальной матеріи есть простая гипотеза, которая должна оставаться совершенно бездоказательною (такимъ образомъ на это Гельвецій смотритъ еще не съ матеріалистической точки зрѣнія). Свобода человѣческой воли есть нѣчто немыслимое; онъ незнаетъ ничего выше по его ученію, всеуправляющей силы природы; все остальное ускользаетъ, отъ нашей способности пониманія и страдаетъ противорѣчіями.

Гельвецій сходится съ Кондильякомъ и въ томъ, что онъ придаетъ большую силу ощущеніямъ удовольствія и неудовольствія, нежели представленіямъ и главнѣйшее его значеніе заключается въ дальнѣйшемъ развитіи этого взгляда. Въ чувственномъ интересѣ, въ избѣжаніи неудовольствія и стремленіи къ удовольствію заключаются по Гельвецію всѣ причины нашего дѣйствія и нашего мышленія; подобно тому, какъ въ физическомъ мірѣ движеніе составляетъ законъ, которому все подчиняется, точно тоже въ моральномъ мірѣ представляетъ удовольствіе. Слѣд., и истину и силу человѣческихъ сужденій и взглядовъ нужно опредѣлять удовольствія или неудовольствія; истина мѣняется съ интересами; самыя математическія положенія только потому истинны, что мы не имѣемъ никакого интереса не соглашаться съ ними. Еслибы, напр., было выгодно считать часть больше цѣлаго, то ничто-бы не препятствовало этому предположенію. Итакъ, если *самолюбіе* есть даже послѣдняя причина познанія, то тѣмъ болѣе оно есть принципъ дѣйствія. Человѣкъ дѣйствуетъ только ради соб-

ственнаго интереса; было бы одинаково нелѣпо думать, что человѣкъ можетъ дѣлать зло ради зла, какъ и требовать, чтобы онъ совершалъ добро ради добра; гораздо скорѣе всѣ правила долга должны быть сведены на самолюбіе, если не хотятъ видѣть ихъ въ бездѣйствіи. Но благополучіе отдѣльной личности—разумная цѣль всякаго эгоистическаго стремленія, совершенно неразлучно съ благополучіемъ цѣлаго, откуда возникаетъ *доблесть, какъ стремленіе къ общему благополучію;* честное-же дѣйствіе состоитъ въ трудѣ на общую пользу. Только этою пользою опредѣляется значеніе поступка; что полезно для государства, то никогда не составляетъ преступленія, какъ это уже видно изъ того, что нѣтъ ни одного преступленія, которое по соображеніямъ полезности, не было бы признано законнымъ въ какомъ-либо государствѣ. Поэтому государство можетъ достигнуть подчиненія законамъ, необходимымъ для его пользы, только посредствомъ награды и наказанія, т. е. посредствомъ обѣщанія удовольствія или неудовольствія. Ибо одна только потребность въ новомъ удовольствіи вырываетъ человѣка изъ его естественнаго состоянія, абсолютнаго спокойствія и лѣности, возбуждая въ немъ ненависть къ скукѣ и страстямъ. Государство должно, подъ видомъ награды, обезпечить удовлетвореніе имъ (въ особенности страсти къ славѣ), иначе въ немъ ничего не можетъ быть сдѣлано великаго.

Гельвецій, принявъ удовольствіе за единственно дѣйствительный мотивъ всякаго дѣйствія, только выболталъ, по выраженію одной остроумной дамы, тайну всего міра. Потому-то его воззрѣнія и были встрѣчены съ особеннымъ сочувствіемъ и, хотя духовенство, даже самая академія употребляли со своей стороны всѣ средства къ уничтоженію его починеній и сходныхъ съ ними, печатавшихся большею частію въ Лондонѣ и Амстердамѣ, но матеріалистическія воззрѣнія однакожъ вскорѣ пріобрѣли неограниченное господство.

Приверженцевъ этихъ воззрѣній обыкновенно обозначаютъ именемъ *энциклопедистовъ*, потому что они частію были сотрудниками энциклопедіи философіи, издававшейся между 1713—1784 г. Д'Аламберомъ и Дидро, частію-же находили въ ней свои воззрѣнія выраженными. Статьи энциклопедіи написаны совершенно съ матеріалистической точки зрѣнія, но съ благоразумной сдержанностью, частію даже съ серіознымъ нравственнымъ направленіемъ, которое было въ особенности свойственно Дидро, часто не твердому въ своихъ философскихъ мнѣніяхъ. Врачъ Де-ла-Метри (1709—1751), напротивъ, проповѣдывалъ матеріализмъ и атеизмъ безъ всякой сдержанности. По его мнѣнію, между тѣломъ и душою нѣтъ ника-

кого различія; мышленіе есть только дѣятельность мозга, имѣющаго свои собственныя мыслительныя волокна, точно также какъ ноги обладаютъ двигательными мускулами. Поэтому вмѣстѣ съ тѣломъ погибаетъ и душа и задача человѣка заключается въ томъ, чтобы онъ, не безпокоясь о воображаемой загробной жизни, вкушалъ полной чашей земныя радости.

Тѣже самыя мысли, но только болѣе научнымъ образомъ, пробовала провести явившаяся въ 1770 г. подъ псевдонимомъ «Система природы», авторомъ которой былъ, вѣроятно *баронъ фонъ-Гольбахъ*, родомъ нѣмецъ, или покрайней мѣрѣ кто нибудь изъ ученаго кружка, собиравшагося обыкновенно около послѣдняго. Система природы выросла на почвѣ естественныхъ наукъ; она старается частію доказать естественно историческія гипотезы, частію распространить на другія области ихъ слѣдствія. Исходнымъ пунктомъ служитъ понятіе движенія; ибо каждое наше ощущеніе есть движеніе внутри насъ и заставляетъ насъ признать движеніе внѣ насъ, которое нужно разсматривать, какъ причину внутренняго. Но движеніе не можетъ быть мыслимо безъ усбстрата, служащаго ему основаніемъ, безъ субстанціи или матеріи, за которою мы должны признать всѣ тѣ качества, безъ которыхъ движеніе никогда не можетъ быть мыслимо, какъ—то: протяженіе, плотность, непроницаемость, тяжесть и проч. Но «Система» предполагаетъ непросто протяженную, безразличную въ себѣ матерію; такая матерія есть совершенно пустое понятіе; напротивъ матерія, по «Системѣ», состоитъ изъ отдѣльныхъ элементарныхъ частицъ, *атомовъ или молекюлъ*, которымъ хотя и свойственны всеобщія матеріальныя качества протяженія и дѣлимости, но которыя качественно совершенно различны другъ отъ друга; двѣ одинаковыя молекюлы даже немыслимы, ибо ихъ нельзя бы было различить. Различаясь уже отъ атомовъ древнихъ своимъ *качественнымъ отличіемъ*, молекюлы «Системы природы» отличаются еще и тѣмъ, что совсѣмъ не требуютъ принципа движенія, истекающаго извнѣ; всѣ движенія напротивъ возникаютъ вслѣдствіе побужденія къ самосохраненію (которое въ физическомъ мірѣ называется закономъ косности, въ моральномъ—же самолюбіемъ); ибо каждое тѣло, стараясь остаться въ своемъ прежнемъ состояніи, притягиваетъ все то, что содѣйствуетъ ему въ этомъ (отсюда химическое сродство), и отталкиваетъ то, что представляется враждебнымъ его природѣ: *притяженіе* же и *отталкиваніе*, любовь и ненависть и составляютъ основныя силы, управляющія міровой машиной; они—то вызываютъ различныя соединенія молекюлъ, которыя мы видимъ въ разнообра-

зіи физическаго міра. Изъ этого слѣдуетъ, что все въ природѣ подвижно, нигдѣ нѣтъ мертвой матеріи, повсюду жизнь и дѣятельная сила; движеніе же есть постоянное круговращеніе происхожденія и уничтоженія, вѣчное сохраненіе цѣлаго при разрушеніи всѣхъ отдѣльныхъ частей.

Чтоже касается до человѣка, то его обыкновенная глупость состоитъ въ томъ, что онъ считаетъ себя привиллегированнымъ существомъ, которое, не подчиняясь будто бы законамъ необходимости, господствующимъ надо всѣмъ, заключаетъ въ себѣ принципъ свободы, волю, и что, владѣя душою, совершенно отличною отъ физическаго міра, видитъ въ себѣ существо, превознесенное надъ всѣмъ твореніемъ. Въ этой глупости разубѣждаетъ насъ простѣйшее разсужденіе, показывающее, что все въ мірѣ необходимо, ибо каждый предметъ дѣйствуетъ въ каждое мгновеніе согласно со своей природой, что наша воля есть нечто иное, какъ свойственное намъ чувство самосохраненія, и что душа есть только дѣятельность мозга. Нематеріальная душа есть совершенно безцѣльная фикція субстанціи, недоступной человѣческому опредѣленію,—безполезное раздробленіе человѣка на двое. Причина, приведшая къ этому раздвоенію, заключается просто въ томъ, что нѣкоторыя движенія человѣка — внѣшни и видимы, другія напротивъ,—внутренни и невидимы,—что и сдѣлало возможнымъ предположеніе двухъ отдѣльныхъ принциповъ движенія и внесло въ человѣческую природу ненужное раздвоеніе. Ощущеніе, изъ котораго образуются всѣ другія духовныя явленія, есть нечто иное, какъ особенная физическая сила, подобная, вѣроятно, магнетизму и электричеству, которая у болѣе развитыхъ существъ соединена съ мозгомъ. Различіе духа и тѣла поэтому есть нечто иное, какъ различіе тѣла и мозга. Изъ этого само собой слѣдуетъ, что со смертію человѣка уничтожается и душа; отрицать это значило бы тоже какъ и утверждать, что часы, разбитые на тысячу частей, все еще будутъ бить и показывать время.

Отдѣляя матерію отъ присущей ей силы, полагая эту двигательную силу подъ именемъ *Божества* внѣ міра и составляя о ней человѣкоподобное понятіе, человѣкъ дѣлаетъ съ природой тоже самое раздвоеніе, какое онъ сдѣлалъ съ самимъ собой. Подобныя предположенія вымышляются человѣческимъ себялюбіемъ и безпомощностью, съ цѣлію отклонить отъ себя законъ всеобщей необходимости. Правильное познаніе природы уничтожаетъ эту доктрину созданную суевѣріемъ на ея развалинахъ. Богъ есть только сумма силъ, дѣйствующихъ въ природѣ, которыя большею частію недоступны для человѣка; если подъ атеистомъ разумѣть того, кто

отрицаетъ этого Бога силы, то врядъ-ли и найдется хотя одинъ подобный атеистъ, если-же атеистомъ называть того, кто отрицаетъ Бога, какъ отдѣльное отъ міра духовное существо, то тогда атеистовъ будетъ много. «Система» заключается слѣдующими словами: «Ты, о природа, могущественная владычица всего, и вы, разумность, доблесть и истина, ея достойныя обожанія дщери, будьте всегда единственными Божествами, почитаемыми нами».

10. Христіанъ Вольфъ и нѣмецкая популярная философія.

Въ то время какъ въ Англіи эмпирическое направленіе философіи пріобрѣло достаточно-безспорное господство, а во Франціи тоже самое направленіе пришло къ матеріализму, въ Германіи философія Лейбница нашла себѣ вліятельнаго поборника въ Христіанѣ Вольфѣ, идеи котораго, впродолженіи значительнаго времени, пользовались безусловнымъ сочувствіемъ всей Германіи.

Христіанъ Вольфъ родился 1679 года въ Бреславлѣ, принялъ на себя въ Галле профессуру, но, вслѣдствіе несогласій съ тамошними піэтистическими теологами, долженъ былъ, подъ страхомъ смертной казни, оставить страну. Онъ отправился профессоромъ теологіи въ Марбургъ, но, уступая въ высшей степени почетному приглашенію Фридриха II, снова вернулся въ Галле и умеръ тамъ 1754 г.

Будучи сначала поклонникомъ философіи Декарта и Локка, Вольфъ впослѣдствіи былъ обращенъ самимъ Лейбницомъ въ приверженца его собственной системы. Онъ однакожъ отступилъ отъ ученія Лейбница въ нѣкоторыхъ и притомъ существенныхъ пунктахъ; но при этомъ не создалъ впрочемъ ничего собственно новаго, а скорѣе возвратился къ отдѣльнымъ уже опровергнутымъ взглядамъ прежнихъ системъ. Главная заслуга Вольфа заключается въ томъ, что онъ соединилъ всѣ науки, относящіяся къ области философіи, въ одно, хотя и не совсѣмъ логично связанное цѣлое и далъ имъ своимъ яснымъ и понятнымъ изложеніемъ, равно какъ и употребленіемъ нѣмецкаго языка (который является такимъ образомъ въ философіи въ первый разъ равноправнымъ съ латинскимъ) возможно обширное распространеніе: Вольфъ примѣнилъ къ философіи Лейбница математическій методъ, точно также какъ это сдѣлалъ Спиноза съ картезіанской. Хотя онъ и не провелъ его такъ строго, какъ Спиноза, тѣмъ не менѣе его способъ изложенія сдѣлался отъ этого крайне однообразнымъ, утомительнымъ и не рѣдко тривіальнымъ. Онъ не

отличается также и послѣдовательностью въ своихъ математическихъ дедукціяхъ, ибо не выводитъ всего изъ *одного* положенія, но повсюду ссылается на опыты *), равно и при раздѣленіи своей системы обратилъ, главнымъ образомъ, вниманіе на удобство изученія.

Вольфъ опредѣляетъ философію, какъ *науку о возможномъ*, т. е. о томъ, что не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія; эта дефиниція собственно исключаетъ всякое опытное основаніе философіи; тѣмъ не менѣе слѣдующее за тѣмъ раздѣленіе философіи основано на найденномъ изъ опыта различіи познавательной и желательной способности человѣка. Сообразно съ этими двумя способностями вся философія распадается на теоретическую философію или *метафизику* и *практическую философію*, къ которымъ введеніемъ служитъ логика. Метафизика распадается на онтологію, космологію, психологію, естественную теологію; практическая же философія — на этику, экономику и политику **). Онтологія заключаетъ въ себѣ основныя положенія логики, выведенныя изъ закона противорѣчія, дефиницію пространства, какъ порядка существующихъ вмѣстѣ вещей,—времени, какъ порядка слѣдующихъ одна за другою вещей,— движенія, какъ измѣненія мѣста ими; не выходя собственно изъ области опыта, Вольфъ объясняетъ эти основныя проблемы весьма понятнымъ, но зато и не весьма глубокомысленнымъ образомъ. Въ *космологіи* онъ опредѣляетъ міръ, какъ рядъ предметовъ, находящихся другъ подлѣ друга и тѣсно связанныхъ. При этомъ онъ держится ученія Лейбница о монадахъ, но не считаетъ ихъ всѣхъ подобными душѣ и одаренными силою представленія. Его единицы занимаютъ средину между монадами Лейбница и атомами физиковъ, ибо съ одной стороны онѣ лишены пространственнаго протяженія, съ другой же способности представленія. Всѣ монады связаны между собою найтѣснѣйшимъ образомъ, потому измѣненіе одной передается всѣмъ остальнымъ: Вольфъ, слѣдовательно, раздѣляетъ мнѣніе Лейбница, что каждая монада отражаетъ вселенную. Но это соединеніе бездушныхъ монадъ есть нѣчто совершенно механическое,

---

*) Хотя Вольфъ опирается постоянно на опыты, тѣмъ не менѣе онъ совсѣмъ не имѣетъ надлежащаго понятія о значеніи индукціи; онъ даже считаетъ возможнымъ, что довольно странно, свести ее на категорическое заключеніе.

**) Дѣленіе на психологію, физику и теологію, основанное на различіи объектовъ нашего познанія, Вольфъ считаетъ за болѣе правильное, но менѣе цѣлесообрзное: первая относится къ намъ самимъ, вторая къ внѣшнему міру, третья къ Богу. Психологія распадается за тѣмъ снова на логику и практическую философію съ ея подраздѣленіями.

потому Вольфъ прямо объявляетъ его за простую машину и тѣмъ же самымъ дуалистическимъ образомъ, какъ это уже мы видѣли на Картезіѣ, отдѣляетъ совершенно область духа отъ области матеріальнаго. Потому то и гармоническое отношеніе между тѣломъ и душой онъ долженъ объяснять *въ психологіи* предустановленной гармоніей, хотя эта гипотеза и не особенно согласуется съ опытомъ, на который всегда опирается Вольфъ. Душу считаетъ онъ за простую монаду, а потому и за неуничтожающуюся субстанцію *). Низшая душа, одаренная только силой воображать внѣшній міръ, свойственна и животнымъ; душа же, одаренная разумомъ и волей, называется духомъ и свойственна только человѣку и высшему существу. Свобода человѣка состоитъ въ произвольномъ выборѣ между двумя предметами; хотя въ этомъ случаѣ выборъ и зависитъ отъ разсудка, онъ однакожъ можетъ быть считаемъ свободнымъ, ибо мышленіе ничѣмъ не ограничено. Заключая по цѣлесообразному устройству міра о мудромъ творцѣ его, Вольфъ, посредствомъ этого космологическаго (физико-телеологическаго) доказательства, приходитъ *въ естественной теологіи* къ существованію Бога. Твореніе міра есть выраженіе божественнаго совершенства, по этому міръ есть самый совершенный и лучшій; зло въ немъ — необходимое слѣдствіе конечности и ограниченности отдѣльныхъ предметовъ; оно служитъ Богу средствомъ для добра.

Этика Вольфа исходитъ отъ положенія, что естественными побудительными причинами человѣческаго дѣйствія должны быть разсматриваемы удовольствіе и неудовольствіе, что поэтому вся нравственность клонится къ удовлетворенію удовольствія. Но Вольфъ различаетъ высшее и нисшее удовольствіе: высшее же удовольствіе состоитъ въ стремленіи человѣка къ постоянному совершенствованію. Поэтому основное правило ученія о долгѣ гласитъ: «Дѣлай всегда то, что совершенствуетъ тебя или твое состояніе». Затѣмъ выводятся обязанности въ отношеніи общества и государства изъ того, что человѣкъ достигаетъ совершенства только въ сообществѣ другихъ людей. Само государство представляется договоромъ между правителями и управляемыми, который, подобно всѣмъ договорамъ, обязателенъ тогда, когда не противорѣчитъ природѣ.

Эти краткіе намеки могутъ дать понятіе объ образѣ мышленія Вольфа. Вольфъ философствуетъ, подобно образованному человѣку,

---

*) Души животныхъ безъ сомнѣнія также вѣчны; но, такъ какъ они лишены силы воспоминанія, то и по смерти продолжаютъ существовать безсознательно.

желающему составить себѣ самостоятельный, разумный взглядъ на міръ и имѣющему особенный интересъ въ согласной замкнутой системѣ. Онъ не вооружается ни противъ здраваго человѣческаго разсудка, ни противъ опыта, но при этомъ сознаетъ вполнѣ, что вопросы о принципахъ познанія не такъ-то легко рѣшаются простымъ здравымъ человѣческимъ разсудкомъ и что въ познаніяхъ, пріобрѣтенныхъ опытомъ, заключаются часто столь значительныя противорѣчія, что дѣйствительность ихъ становится немыслимою. Короче, Вольфъ мало касается собственныхъ, философскихъ проблемъ или проходитъ ихъ поверхностно. Удобопонятность его философіи, происходящая именно отъ этого, и доставляла ей необыкновенный успѣхъ въ Германіи и немедленное безусловное господство. Значительнѣйшими учениками Вольфа были Бильфингеръ, Тюмингъ, Баумейстеръ, въ особенности-же Баумгартенъ, впервые пространно обработавшій астетику. Вмѣстѣ съ ними трудился, подобно Вольфу, а именно на просвѣщеніе въ смыслѣ здраваго человѣческаго разсудка, еще цѣлый рядъ лицъ, собственно не бывшихъ спеціальными философами. Не связывая себя авторитетомъ церкви, они старались, посредствомъ разумнаго міросозерцанія, привести въ согласіе потребности духа и сердца, пріобрѣсти себѣ удовлетворительный взглядъ на жизнь. Поэтому для этихъ писателей періода просвѣщенія особенно важны тѣ вопросы, которые имѣютъ личный интересъ для человѣка, какъ-то: вопросъ о безсмертіи души, о морали, основанной на разумѣ, о сущности благополучія. Все разсматривалось ими съ точки зрѣнія пользы и цѣли; что ни для чего не приносило пользы, то не имѣло и по себѣ никакого значенія; потому-то, напр., Реймарусъ писалъ о «пользѣ религіи» и вообще старались показать, что христіанская религія не находится въ противорѣчіи съ разумнымъ ученіемъ о благополучіи. Это направленіе, значительнѣйшими представителями котораго являются Базедовъ, Энгель, Гарве, Мозесъ Мендельсонъ, Абтъ, Сульцеръ, Реймарусъ, соотвѣтствуетъ періоду просвѣщенія во Франціи: оба они ознаменованы отреченіемъ отъ старины, обращеніемъ къ собственному сужденію отдѣльной личности и борьбой за субъективное довольство и благополучіе. Громадное различіе нѣмецкаго раціонализма и французскаго матеріализма основывается на различіи нѣмецкаго и французскаго характеровъ и на совершенно несходныхъ религіозныхъ и политическихъ отношеніяхъ обѣихъ странъ.

II. Заключеніе.

Въ первомъ періодѣ исторіи новой философіи мы можемъ различить два существенно отличныя направленія; ихъ можно назвать эмпирическимъ и спекулятивнымъ, или реалистическимъ и идеалистическимъ. Различіе высказывается уже въ значительнѣйшихъ учителяхъ пробудившейся вновь духовной жизни, въ Бэконѣ Веруламскомъ и Джіордано Бруно. Оба стремятся къ освобожденію мышленія отъ оковъ церкви: Бэконъ—указаніемъ на опытъ, какъ на единственно вѣрный источникъ нашего назначенія, Бруно—преобразованіемъ католическо-церковнаго понятія Бога. Направленіе указанное Бэкономъ, нашло значительнаго представителя въ Локкѣ, считавшемъ внутренній и внѣшній опытъ источникомъ всѣхъ нашихъ идей и стремившемся главнымъ образомъ къ возможно строжайшему изслѣдованію возникновенія и соединенія этихъ идей; самая существенная задача философіи состоитъ для него въ теоріи познанія; этотъ отдѣлъ философіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ область, въ которой отличались все его преемники. Первое мѣсто занимаетъ между ними Юмъ, изслѣдовавшій законы ассоціаціи идей и выводившій изъ нихъ начальныя основанія нашего мышленія, всеобщія родовыя понятія, понятіе субстанціи и причины и понятіе слѣдствія. Всѣ эти понятія возникаютъ по подчиненной механическимъ законамъ ассоціаціи идей, по ихъ сходству, одновременности послѣдовательности, при чемъ «Я» человѣка не имѣетъ никакого произвольнаго вліянія; оно есть только субъстанція, т. е. сумма феноменовъ. Еще строжайшему разсмотрѣнію подвергнулъ душевную жизнь Кондильякъ, который ставилъ себѣ цѣлью объясненіе всей совокупности идей и мыслей, находящихся въ духѣ человѣка, постепеннымъ измѣненіемъ чувственнаго представленія при содѣйствіи внимательности и старался сдѣлать чрезъ это излишнимъ принимаемое его предшественниками наблюденіе внутреннихъ состояній, неимѣющихъ никакого отношенія къ чувственному познанію. Всѣ эти старательные наблюдатели духовной человѣческой жизни никакъ не могли замѣтить того, что какъ представленія людей опредѣляются чувственнымъ ощущеніемъ, точно такъ и ихъ воля, считаемая обыкновенно свободною, зависима во первыхъ отъ самихъ представленій, во вторыхъ же отъ внѣшняго чувства удовольствія и неудовольствія, откуда уже недалеко и до принятія удовольствія и неудовольствія за принципъ желанія и до построенія на немъ всего ученія о челолѣческомъ дѣйствіи,—морали. Это было совершено французскими философами 18 столѣтія

и необходимое послѣдствіе этого воззрѣнія, придававшаго значеніе единственно чувственной сторонѣ человѣческой природы, клонилось естественно къ тому, чтобы человѣкъ совсѣмъ не видѣлъ въ себѣ ничего другаго, кромѣ чисто матеріальнаго; строгія эмпирическія наблюденія душевной жизни не допускали заключенія о существенной одинаковости души и тѣла; даже вопросъ о томъ, соотвѣтствуетъ ли нашимъ представленіямъ внѣ нѣчто реальное, остался нерѣшеннымъ; практическій же интересъ чувственности отвѣчалъ на него такъ: что мышленіе есть нѣчто иное, какъ функція мозга, что тѣло и душа существенно не различаются. Такимъ образомъ эмпиризмъ кончился матеріализмомъ.

Эмпиризмъ можно назвать естественно-историческимъ направленіемъ въ философіи. Съ пробужденіемъ наукъ, философія и естественныя науки пошли врознь; великія открытія въ области чувственнаго міра, быстро слѣдовавшія одно за другимъ, сдѣлали опытную науку довольно самостоятельною, чтобы совсѣмъ отречься отъ философіи и занять въ отношеніи ея враждебное или дружественное положеніе. Но, по отношенію къ эмпирическому направленію философіи, въ ней нѣтъ ничего враждебнаго, ибо опытная наука о душѣ имѣетъ общее основаніе съ опытной наукой о природѣ въ индуктивномъ методѣ; потому-то значительнѣйшіе естествоиспытатели держались мнѣній эмпирическихъ философовъ а многіе изъ этихъ послѣднихъ сдѣлались извѣстными своими естественно-историческими заслугами. Взаимная дружба привела наконецъ философію и естественныя науки къ полному соединенію во Французскомъ матеріализмѣ, въ которомъ философія и потеряла совершенно свою самостоятельность.

Спекулятивное направленіе философіи этого періода начинается съ Картезія. Исходя отъ полнаго сомнѣнія, этотъ философъ тотчасъ же возвращается въ объятія несомнѣнности, когда находитъ въ своемъ мышленіи—въ которомъ самому мыслящему невозможно сомнѣваться—идею, изъ которой необходимо должна слѣдовать ея собственная реальность, именно идею совершеннѣйшаго существа; при этомъ дѣлается бездоказательное предположеніе, что бытіе — есть нѣчто принадлежащее самому предмету, его совершенство. Изъ существованія совершеннаго, а потому и истиннаго существа, служащаго основаніемъ всему міру, слѣдуетъ несомнѣнность всего того, что ясно сознается. Все-же познаваемое можетъ быть распредѣлено на двѣ большія группы, на мыслящее и на протяженное; обѣ совершенно независимы одна отъ другой, образуютъ субстанціи, но только созданныя, производныя субстанціи, ибо понятіе субстанціи,

по которому она есть то, что не требуетъ для своего существованія никакого другаго понятія, прилично одному только Богу. Для насъ мышленіе и протяженіе совершенно различны, они образуютъ самую рѣзкую противоположность, слѣд., и не могутъ дѣйствовать другъ на друга. Необходимымъ послѣдствіемъ этого полнаго отдѣленія былъ окказіонализмъ Гелинкса и ученіе Малебранша о познаніи всѣхъ предметовъ въ Богѣ. Спиноза пытался соединить неестественно раздѣленное и для этого принималъ мышленіе и протяженіе не за различныя субстанціи, а за аттрибуты *одной* субстанціи, существованіе которой онъ выводитъ, подобно Картезію, изъ ея понятія. Но единая субстанція, которой свойствены всѣ безконечные аттрибуты, доступна нашему представленію только подъ двумя аттрибутами мышленія и протяженія; она образуетъ все, внѣ ея нѣтъ ничего; все существуетъ необходимо, поэтому нѣтъ нигдѣ свободы и дѣйствительнаго различія между добромъ и зломъ. Всѣ же отдѣльные предметы не что иное, какъ только акциденціи, только случайные модификаціи единой субстанціи; но вопросъ о томъ, какъ при единствѣ существуетъ множество и откуда оно происходитъ—остается нерѣшеннымъ: нѣтъ перехода между безконечнымъ и конечнымъ. Лейбницъ пробуетъ освободиться отъ этого затрудненія умноженіемъ понятія субстанціи, принятіемъ безконечнаго числа безтѣлесныхъ, существующихъ для себя, независимыхъ одна отъ другой, но съ измѣняющимися внутренними состояніями субстанціи, иначе —*монадъ*. Изъ представленій и стремленій этихъ послѣднихъ онъ удобно выводитъ духовныя явленія и жизнь природы, но не можетъ произвести пространственнаго протяженія тѣлъ. Послѣднее онъ принужденъ считать феноменомъ, не будучи въ состояніи дать удовлетворительнаго объясненія основанія его. Спиноза превратилъ картезіанскій *дуализмъ* въ *пантеизмъ*, Лейбницъ же поставилъ на мѣсто пантеизма *монизмъ* или *монадологію*.

Минуя особенно трудныя проблемы, Вольфъ создалъ популярную философію, опирающуюся на взгляды прежнихъ философовъ, именно Картезія и Лейбница, и существенно клонящуюся къ удовлетворенію обыкновеннаго, еще вѣрно понимающаго опытъ разума, которая распространилась по всей Германіи и считалась совершенно надежною и непогрѣшимою, пока Кантъ не поколебалъ основаній ея зданія.

В. КАНТЪ И ПОСЛѢДУЮЩІЕ ЗА НИМЪ ФИЛОСОФЫ.

I. Кантъ.

Эммануилъ Кантъ родился въ Кенигсбергѣ, въ 1724 году; въ своемъ родномъ городѣ онъ изучалъ теологію, и въ тоже время съ особенною любовью занимался философіей, математикой и физикой. На 23 году своей жизни онъ написалъ свое первое сочиненіе «Мысли объ истинномъ опредѣленіи живыхъ силъ»; въ 1755 г. онъ поступилъ въ кенигсбергскій университетъ привaтдоцентомъ и только въ 1770 г. получилъ званіе профессора. Сначала онъ держался Вольфіанской школы, но потомъ болѣе и болѣе развивалъ самостоятельныя воззрѣнія; 1781 г. явилось его главное сочиненіе, сдѣлавшее эпоху въ философіи, «Критика чистаго разума», за которой слѣдовали потомъ остальныя значительныя его сочиненія. Кантъ велъ въ высшей степени простую, уединенную жизнь; онъ не бывалъ нигдѣ дальше нѣсколькихъ миль отъ своего роднаго города; онъ не принялъ самыхъ лестныхъ приглашеній въ различные нѣмецкіе университеты. Онъ отличался простымъ здравымъ смысломъ и невозмутимою ясностью духа и до самой глубокой старости наслаждался ненарушимымъ благодушіемъ. Онъ умеръ въ 1804 г. восьмидесяти лѣтъ.

Толчекъ, заставившій его отказаться отъ догматическаго философствованія, былъ данъ ему, какъ онъ самъ говорилъ, скептическими возраженіями Юма противъ недоказанной основательности понятій, лежащихъ въ основаніи нашего мышленія, именно понятія причины и дѣйствія. Сомнѣнія, высказанныя Юмомъ, заставили его снова пересмотрѣть всю область нашихъ представленій съ цѣлію узнать, что въ нихъ принадлежитъ прямо нашему мышленію и имѣетъ поэтому непосредственную достовѣрность и что составляетъ только продуктъ опыта. Такъ какъ съ этою цѣлію Кантъ подвергъ критическому испытанію всѣ наши существующія познанія и его философія ограничилась большею частью этимъ испытаніемъ, то онъ и назвалъ ее *критицизмомъ*, а свои главныя сочиненія — критиками. За основаніе для дѣленія своей критической философіи онъ принимаетъ три способности души, способность познанія, желанія и

чувства; поэтому она раздѣляется на 1. Критику чистаго разума, 2. Критику практическаго разума, и 3. Критику способности сужденія.

а. Критика чистаго разума.

Всѣ наши познанія состоятъ изъ содержанія и формы; содержаніе или матерію даетъ намъ чувственное воспріятіе, форма же, посредствомъ которой мы можемъ различать воспріятія одно отъ другаго или соединять ихъ между собою, дается намъ не извнѣ, а производится нашимъ духомъ. Наша познавательная способность имѣетъ поэтому двѣ отдѣльныя части: *восприниманіе* (Receptivität), по которой она *принимаетъ* въ себя чувственное воспріятіе и *произвольность* (Spontaneität), вслѣдствіе которой она *мыслитъ* воспринятое. Восприниманіе и произвольность суть двѣ особыя, можетъ быть изъ одного корня происшедшія, вѣтви нашего познанія. Такъ какъ критика *чистаго* разума должна изслѣдовать то, что въ нашихъ познаніяхъ не зависитъ отъ опыта (à priori) и составляетъ чистое произведеніе нашего разума, то она должна прежде всего опредѣлить, что дѣлаетъ нашъ духъ при воспріятіи и что онъ производитъ при мыслительной переработкѣ воспринятаго; поэтому критика чистаго разума рздѣляется на *трансцендентальную Эстетику* и *трансцендентальную Логику* [1]).

Чувственное воспріятіе, которымъ занимается трансцендентальная эстетика, показываетъ намъ частію внѣшніе предметы, частію состоянія нашего собственнаго духа, и такимъ образомъ въ насъ образуются представленія объ нихъ. Если мы послѣ этого отвлечемъ все содержаніе этихъ представленій, уничтожимъ мысленно все, что мы восприняли, то у насъ останется только форма, и притомъ для предметовъ внѣшняго міра форма существованія одного подлѣ другаго и одного внѣ другаго, а для нашихъ душевныхъ состояній форма одновременности и послѣдовательности одного за другимъ, т. е. останутся *пространство* и *время*. Пространство и время существуютъ à priori, а не даются изъ опыта, такъ какъ въ каждомъ опытѣ всегда уже есть пространство и время; они— не общія понятія, потому что образуются не чрезъ отвлеченіе отъ

---

[1]) „Трансцендентальнымъ“ Кантъ называетъ мышленіе, предметомъ котораго бываетъ не что нибудь внѣшнее, а оно само, т. е. мышленіе о мышленіи. „Эстетика“ же здѣсь очевидно разумѣется, по первоначальному значенію слова, какъ ученіе о воспріятіи, а не въ обыкновенномъ значеніи его, какъ ученіе объ изящномъ.

частностей (какъ напр. понятіе растенія образуется чрезъ отвлеченіе особенностей каждаго отдѣльнаго растенія), но пространство и время заключаютъ въ себѣ самихъ свои отдѣльныя части («растеніе» состоитъ не изъ отдѣльныхъ растительныхъ экземпляровъ, эти экземпляры заключаются не въ самомъ понятіи растенія, а *подъ понятіемъ*, тогда какъ время заключаетъ *въ себѣ* всѣ моменты времени, также какъ и пространство содержитъ *въ себѣ* всѣ пространства). Такимъ образомъ *пространство и время* суть *врожденныя формы нашего чувственнаго воспріятія*; пространство есть форма внѣшняго, а время форма внутренняго чувства (тѣла мы воспринимаемъ въ пространствѣ, а наши чувствованія во времени). Что пространство и время вовсе не суть что нибудь данное опытомъ, это уже видно изъ того, что напр. математика, занимающаяся только пространствомъ и временемъ высказываетъ и должна высказывать свои положенія не какъ эмпирическія, но какъ непосредственно достовѣрныя, апріорическія истины. Если такимъ образомъ при каждомъ воззрѣніи форма происходитъ отъ нашей познавательной способности, а содержаніе отъ чувственнаго міра, то изъ этого слѣдуетъ, что мы познаемъ вещи не такъ какъ онѣ есть, а познаемъ ихъ въ томъ видѣ, какъ онѣ измѣнились въ средѣ пространства и времени; мы воспринимаемъ не вещи, но *явленія* (феномены), «вещи сами въ себѣ» (ноумены) не доступны для нашего знанія.

Но мы не довольствуемся простыми воспріятіями, а соединяемъ ихъ опредѣленнымъ образомъ, мыслимъ напр., что одна вещь заключается въ другой или что одна есть причина другой. Это соединеніе не чувственно воспринимается изъ опыта, а есть дѣятельность духа. Юмъ вѣрно понималъ это, когда говорилъ, что мы воспринимаемъ собственно не причину и дѣйствіе, но только двѣ вещи, слѣдующія одна за другою. Но онъ вывелъ изъ этого ложное заключеніе, будто отношеніе между причиною и дѣйствіемъ не есть что нибудь достовѣрное, не есть неоспоримая истина, такъ какъ это только мы сами придаемъ вещамъ такое отношеніе, котораго въ дѣйствительности можетъ и не быть. Совершенно наоборотъ; то только и достовѣрно, что мы узнаемъ не изъ опыта, но посредствомъ дѣятельности сообразной съ устройствомъ нашего духа. Напр. то достовѣрное заключеніе, что тяжелое тѣло, неподдерживаемое ничѣмъ, должно падать, мы выводимъ вовсе не изъ того, что мы видали въ опытѣ безконечное число разъ, какъ тяжелыя тѣла падаютъ, а напротивъ изъ того, что вслѣдствіе организаціи нашего разума мы иначе и не можемъ мыслить какъ такъ, что тяжесть

есть необходимая причина паденія. Что бы разсмотрѣть наши познанія, мы должны изслѣдовать, какими различными способами и по какому закону мы соединяемъ воспріятія вслѣдствіе внутренней необходимости мышленія, или — такъ какъ соединеніе воспріятій есть сужденіе — какъ много различныхъ родовъ сужденій. Логика показываетъ намъ двѣнадцать различныхъ формъ сужденій, которыя распадаются на четыре ґруппы.

Сужденія бываютъ по

Количеству:	Качеству:	Отношенію:	Модальности:
Всеобщее	Утвердительное	Категорическое	Проблематическое
Особенное	Отрицательное	Гипотетическое	Ассерторическое
Единичное	Ограничительное	Раздѣлительное	Аподиктическое.

Эти различныя формы сужденій [1]) выражаютъ собою способы, посредствомъ которыхъ могутъ соединяться воспріятія. На эти соединенія можно смотрѣть какъ на отношенія самихъ вещей между собою; напр. высказывая гипотетическое сужденіе: «когда восходитъ солнце, тогда становится свѣтло», мы ставимъ восходъ солнца и свѣтаніе въ отношеніе причинности, или произнося проблематическое сужденіе: «птица можетъ летать», мы ставимъ птицу и летаніе въ отношеніе возможности. Поэтому на врожденныя нашему мышленію способы соединенія воспріятій мы можемъ смотрѣть какъ на высшія понятія отношеній, въ которыхъ мы можемъ мыслить вещи. Такихъ основныхъ понятій, которыя по примѣру *Аристотеля* можно назвать *категоріями*, вытекаетъ изъ формъ сужденій двѣнадцать, по числу самихъ сужденій.

Всеобщность	Реальность	Основаніе	Возможность
Множество	Отрицаніе	Причинность	Дѣйствительность
Единичность	Ограниченіе	Зависимость	Необходимость.

Аристотель установилъ эти категоріи эмпирически, и потому не могъ исчерпать ихъ, онъ даже ошибся, причисляя къ нимъ пространство и время.

Кантъ всю задачу философіи поставлялъ въ рѣшеніи вопроса: «*какимъ образомъ возможны синтетическія сужденія* [2]) à pri-

---

[1]) Эти различныя сужденія, за исключеніемъ гипотетическаго и раздѣлительнаго, формулировалъ уже Аристотель.

[2]) Между аналитическимъ и синтетическимъ сужденіемъ есть разница. Аналитическимъ называется то сужденіе, въ которомъ предикатъ (сказуемое) заключается уже въ самомъ понятіи субъекта (подлежащаго); напр. „всѣ тѣла протяженны“—это сужденіе аналитическое, потому что въ самомъ понятіи тѣла уже заключается протяженность. Синтетическимъ же называется то сужде-

огі?» Въ логикѣ онъ долженъ рѣшаться хотя отчасти. Намъ даются *воспріятія, воззрѣнія*, мы превращаемъ ихъ въ *опытъ*, подводя воззрѣнія подъ категоріи, т. е. соединяя ихъ способами, необходимыми по законамъ нашего мышленія. Такимъ образомъ синтетическимъ, выходящимъ изъ области воззрѣнія сужденіямъ мы приписываемъ безусловную достовѣрность, необходимо вытекающую изъ нашего мышленія. (Къ такимъ апріорическимъ сужденіямъ относятся напр. слѣдующія: всякая перемѣна происходитъ по закону причины и дѣйствія; при всякомъ измѣненіи явленія субстанція остается неизмѣнною и проч.)

Хотя *разсудокъ*, соединяя воззрѣнія по указаннымъ законамъ, тѣмъ самымъ возвышается надъ простыми воззрѣніями, однако воззрѣніе все таки составляетъ необходимое основаніе сужденія, потому что всегда должно быть прежде *дано* то, что разсудокъ долженъ уже соединять. Разсудокъ производитъ опытъ, но въ своей дѣятельности самъ же разсудокъ ограничивается опытомъ. Это результатъ первой части трансцендентальной логики, *аналитики;* остается еще обширная область логическихъ изслѣдованій, которая занимаетя *діалектикой.*—Кромѣ разсудка мы имѣемъ еще другую познавательную способность, *разумъ* въ тѣснѣйшемъ смыслѣ (въ обширномъ смыслѣ разумъ означаетъ всѣ наши познавательныя способности). Подобно тому какъ разсудокъ соединяетъ воззрѣнія въ сужденія, и стремленіе разума заключается въ томъ, чтобы соединять между собою сужденія разсудка; это дѣлается посредствомъ *заключеній,* и разумъ поэтому есть способность заключать. Знаніе посредствомъ заключеній является для насъ необходимостью, которой не можетъ удовлетворить одно разсудочное сужденіе. «Положеніе: Кай смертенъ, я могъ бы почерпнуть разсудкомъ изъ опыта. Но я ищу еще другаго понятія такого, чтобы въ немъ заключалось условіе, при которомъ имѣлъ-бы силу предикатъ моего сужденія (т. е. понятія человѣка) и только подчинивши свое сужденіе этому условію принятому во всемъ его объемѣ (всѣ люди смертны), я достигаю познанія о моемъ предметѣ,—что Кай смертенъ». Познаніе, что Кай смертенъ, получаетъ свою цѣну для насъ только тогда, когда мы выводимъ его какъ слѣдствіе изъ высшаго познанія, что всѣ люди смертны. Соединеніе сужденій для образованія

ніе, въ которомъ предикатъ придается субъекту какъ нѣчто новое; напр. „всѣ тѣла имѣютъ тяжесть"—это сужденіе синтетическое, потому что здѣсь о тѣлѣ утверждается нѣчто такое, что не заключается непосредственно въ его понятіи. Понятно само собою, что только посредствомъ синтетическихъ сужденій расширяются наши познанія.

заключеній происходитъ троякимъ образомъ: берется въ основаніе при этомъ или отношеніе субъекта и предиката, или отношеніе причины и дѣйствія, или наконецъ отношеніе цѣлаго и частей; поэтому заключенія раздѣляются на категорическія, гипотетическія и раздѣлительныя. Въ категорическомъ заключеніи мы стараемся доказать сужденіе тѣмъ, что ищемъ для субъекта сужденія новый высшій субъектъ, въ которомъ бы онъ заключался, напр. Кай смертенъ, потому что онъ *человѣкъ*, а человѣкъ смертенъ, потому что онъ *земное существо* и т. д. Въ гипотетическомъ заключеніи для оправданія своего сужденія мы приводимъ причину, напр.: когда гремитъ громъ, тогда потрясается воздухъ, а теперь гремитъ громъ, слѣдовательно потрясается и воздухъ; можно заключать далѣе и наоборотъ: когда блистаетъ молнія, тогда гремитъ громъ, а теперь она блистаетъ, слѣдовательно теперь есть и громъ. Наконецъ въ раздѣлительномъ заключеніи мы доказываемъ достовѣрность сужденія тѣмъ, что разлагаемъ его субъектъ вполнѣ на его части, напр.: позвоночныя животныя имѣютъ красную кровь, потому что и млекопитающія и птицы и земноводныя и рыбы всѣ имѣютъ красную кровь; млекопитающія животныя имѣютъ красную кровь, потому что хищныя, обезьяны, грызуны и т. д. имѣютъ красную кровь. Всѣ сужденія имѣютъ только условную достовѣрность, а разумъ и стремится къ тому, чтобы къ условному приискать безусловное, къ каждому субъекту — высшій субъектъ, въ которомъ бы онъ заключался, къ каждому дѣйствію—причину, къ каждому цѣлому — всѣ его части. Въ основаніи такого стремленія очевидно лежитъ убѣжденіе, что долженъ быть найденъ наконецъ самый высшій субъектъ, долженъ быть указанъ полный причинный рядъ и постановлена совершенная связь между всѣми частями; такія требованія отъ дѣятельности разума суть *идеи*: *психологическая идея*, или идея *души* какъ мыслящей субстанціи, какъ послѣдняго объекта всякаго мышленія, *космологическая идея*, или идея *міра*, какъ причинной связи всѣхъ явленій, и *теологическая идея*, или идея *Бога*, какъ необходимаго существа, которое содержитъ въ себѣ всякое отдѣльное бытіе и всю реальность.

Такія идеи образуются въ насъ естественно; мы необходимо должны образовать ихъ по самому устройству нашихъ познавательныхъ способностей. Спрашивается теперь, *существуютъ ли эти идеи въ дѣйствительности, внѣ нашего мышленія*, можемъ ли мы предметы, являющіеся внѣ нашего чувственнаго воззрѣнія, имѣть объектами нашего познанія. До сихъ поръ думали, что это возможно, и потому усиливались доказать бытіе мыслящей души,

бытіе стройнаго и вполнѣ связнаго міра и бытіе Бога; но всѣ эти доказательства основывались на ошибкахъ; категоріи разсудка не примѣнимы къ идеямъ, познаніе внѣ опыта невозможно.

Прежде всего, что касается *души*, относительно которой старая психологія воображала доказаннымъ, будто бы она есть простая, потому неизмѣнная и неразрушимая субстанція,—то всякое заключеніе объ ея существованіи есть *обманчивое заключеніе* (паралогизмъ). Мы знаемъ не самую душу, но только смѣняющіяся представленія и чувствованія; въ основаніи этихъ измѣняющихся состояній мы предполагаемъ нѣчто, субстанцію, которая измѣняется и въ которой происходятъ эти состоянія; но существуетъ ли въ дѣйствительности это нѣчто, душа, дѣйствительно ли эти душевныя состоянія соединены въ субстанціи, а не существуютъ каждое отдѣльно само по себѣ,—этого нельзя доказать. Если мы отъ понятія души отдѣлимъ всѣ частныя измѣненія, происходящія въ душѣ (представленія, чувствованія), то у насъ останется только пустое совершенно безсодержательное представленіе, простое общее сознаніе, что мы вообще мыслимъ. Это безсодержательное представленіе конечно *просто*, не сложно, потому что объ немъ нельзя ничего сказать; но было бы несообразно заключать изъ этого о *существованіи реальнаго простаго* бытія, какъ самостоятельнаго субъекта нашего мышленія.

Далѣе, стараясь доказать какъ истину существованіе гармоническаго міра, идею космоса, мы встрѣчаемся съ странностью, по которой на всѣ относящіеся сюда вопросы возможенъ двоякій, противорѣчащій отвѣтъ. Это такъ называемыя антиноміи чистаго разума. 1, Можно легко представить и доказать [1]) какъ то, что міръ имѣетъ начало во времени и границу въ пространствѣ, такъ наоборотъ и то, что онъ безграниченъ временно и пространственно (вѣченъ и безконеченъ). 2, Можно вообразить себѣ одинаково, какъ то, что тѣло всегда можетъ дѣлиться на меньшія частички до безконечности, такъ и то, что должна быть опредѣленная граница

[1]) Очевидно доказательства здѣсь возможны только непрямыя, а въ такомъ родѣ: „всякая сложная субстанція состоитъ изъ простаго“, потому что еслибы сложное состояло не изъ простаго, то мы, постоянно уничтожая мысленно все простое, не пришли бы ни къ чему, по уничтоженіи сложнаго у насъ бы ничего не осталось; также можно доказать и противоположное сужденіе „не существуетъ ничего простаго“, потому что все простое, составляющее часть сложной, значитъ въ пространствѣ существующей субстанціи, само должно существовать въ пространствѣ. А между тѣмъ нѣтъ ни одной простой части пространства, а есть только многія пространства, т. е. все что существуетъ въ пространствѣ находится одно внѣ другаго, и потому есть сложно.

дѣлимости, недѣлимое тѣло. 3, Можно съ одинаковымъ правомъ принять и то положеніе, что каждая вещь имѣетъ *причину*, которая опять зависитъ отъ другой причины, и положеніе ему противоположное, что должна быть наконецъ послѣдняя причина. 4, Мы должны, чтобы объяснить происхожденіе міра, представлять *необходимо* существующую причину или внутри, или внѣ міра; но мы не можемъ мыслить ее внутри міра, потому что въ такомъ случаѣ это значило бы, что міръ самъ себя создалъ и существовалъ еще прежде, чѣмъ произошелъ; не мыслима также эта причина и внѣ міра, потому что въ такомъ случаѣ она, какъ не принадлежащая къ міру, не могла бы и дѣйствовать на него. — Эти противорѣчія происходятъ отъ того, что мы несправедливымъ образомъ переносимъ формы конечнаго мышленія на безконечное, ищемъ логическаго знанія въ той области, гдѣ оно невозможно.

Также точно мы не можемъ доказать существованія *идеи самаго реальнѣйшаго существа*, идеала [1]) чистаго разума. *Всѣ доказательства бытія Божія ошибочны*. Онтологическое доказательство формулировано Вольфіанскою школою такимъ образомъ: «реальнѣйшее существо мы можемъ мыслить, стало быть оно возможно; самое бытіе есть реальность, и потому реальнѣйшему существу, которое мы можемъ мыслить, необходимо должно быть приписано и бытіе». Это доказательство основано на превратномъ взглядѣ, будто «бытіе» есть какое то качество вещи, совершенство ея. «Тогда какъ очевидно, что бытіе вовсе не есть какой нибудь реальный предикатъ, т. е. не есть понятіе о чемъ нибудь такомъ, что бы можно было приложить къ понятію вещи. Оно есть только положеніе вещи, или ея извѣстныхъ качествъ, указаніе того, что вещь существуетъ. Въ логическомъ употребленіи оно составляетъ такъ называемую связку сужденія. Предложеніе: Богъ есть всемогущій, содержитъ два понятія, которыя имѣютъ свои объекты, т. е. Богъ и всемогущество; слово «есть» не составляетъ само по себѣ предиката, оно показываетъ только, что предикатъ ставится въ извѣстное отношеніе къ субъекту. Если я соединяю субъектъ (Богъ) со всѣми его предикатами (къ числу которыхъ относится также и всемогущество), и говорю: Богъ есть, или: это есть Богъ, то я этимъ ничего не говорю и не прибавляю никакого новаго предиката къ понятію о Богѣ, но просто только ставлю субъектъ самъ по себѣ со всѣми его предикатами (говорю Богъ)

---

[1]) Идеаломъ эта идея называется потому, что мы ее представляемъ олицетворенною.

и потомъ ставлю этотъ предметъ въ отношеніе къ моему понятію (мыслю, что оно существуетъ). Но оба эти акта даютъ въ результатѣ совершенно одно и тоже; что содержится въ одномъ, то и въ другомъ, и потому къ понятію, которое выражаетъ только возможность, ничего не прибавится оттого, если я предметъ понятія буду мыслить какъ существующій (посредствомъ выраженія: онъ есть). Дѣйствительное содержитъ въ себѣ нисколько не больше противъ того, сколько есть въ возможномъ. Сто дѣйствительныхъ талеровъ содержатъ въ себѣ нисколько не больше, чѣмъ сто возможныхъ». Этотъ примѣръ вполнѣ объясняетъ, что такое *бытіе;* я могу выдумать какой нибудь предметъ, могу приписать ему всевозможныя совершенства, могу считать его, т. е. мыслить дѣйствительно существующимъ; но изъ этого еще не слѣдуетъ, что онъ существуетъ на самомъ дѣлѣ; напр. я имѣю идею о предметѣ, о ста талерахъ, это предметъ прекрасный и совершенный, я и мыслю его такимъ. но изъ моей мысли вовсе не слѣдуетъ, что я дѣйствительно имѣю сто талеровъ. Вопросъ, долженъ ли я считать какой нибудь предметъ существующимъ или несуществующимъ, не можетъ быть рѣшенъ на основаніи моего понятія объ этомъ предметѣ, онъ рѣшается только опытомъ. Сто дѣйствительныхъ талеровъ отличаются отъ ста возможныхъ только тѣмъ, что первые я *вижу* предъ собою, а вторые нѣтъ; очевидно, что о существованіи вещей, лежащихъ внѣ области чувственнаго воспріятія, нельзя вывести никакихъ заключеній изъ понятій объ этихъ вещахъ; буду ли я мыслить реальнѣйшее существо существующимъ, или несуществующимъ, это нисколько не измѣняетъ понятія объ немъ; но ни для того, ни для другаго я не имѣю принудительнаго основанія. «Это была совершенная неестественность и новость школьнаго остроумія,—изъ совершенно произвольно составленной идеи выжать бытіе самаго предмета, соотвѣтствующаго ей».

Послѣ этого само собою падаетъ и другое *космологическое* доказательство, основывающееся на онтологическомъ. *Космологическое* доказательство изъ бытія міра выводитъ заключеніе о существованіи необходимой причины его, и потомъ утверждаетъ далѣе, что абсолютно необходимымъ (послѣднею причиною) можетъ быть только реальнѣйшее существо. Что касается первой части этого доказательства, то уже изъ указанныхъ антиномій оказывается, что она не доказательна; мы съ одинаковою основательностію можемъ представлять себѣ какъ то, что міръ имѣетъ послѣднюю, необходимую причину, такъ равнымъ образомъ и то, что въ мірѣ все случайно, или имѣетъ основаніе въ себѣ самомъ. Что же касается до второй

части, то она есть тоже онтологическое доказательство, только въ обратной формѣ; когда я говорю, что необходимое должно быть реальнымъ, то я этимъ самымъ предполагаю, что реальное необходимо. Положеніе: «то, что существуетъ необходимо, есть реально», —можно по правиламъ формальной логики превратить въ такое положеніе: «нѣкоторыя реальныя существа существуютъ необходимо», или, такъ какъ реальнѣйшее существо *одно*, «реальнѣйшее существо необходимо». Такимъ образомъ мы опять имѣемъ предъ собою тоже недоказательное онтологическое доказательство; мы можемъ имѣть идею о реальнѣйшемъ существѣ и мыслить объ немъ, но изъ этого не слѣдуетъ, что оно необходимо должно существовать.

Физико-теологическое доказательство основывается на устройствѣ міра, на тѣхъ сторонахъ міроваго порядка, въ которыхъ видна цѣль и намѣреніе, и на томъ далѣе, что основаніе этой цѣлесообразности лежитъ не въ самихъ вещахъ, но въ ихъ общей связи; изъ этого оно заключаетъ, что причиною міра должно быть мыслящее, всемогущее существо, и притомъ только *одно*, потому что все въ мірѣ расположено по *одному* плану. «Это доказательство заслуживаетъ того, чтобы объ немъ всегда вспоминать съ уваженіемъ. Оно есть самое древнѣйшее, яснѣйшее и самое доступное простому человѣческому уму. Оно оживляетъ изученіе природы, даже само оно вышло изъ этого изученія, въ которомъ оно всегда получаетъ новую силу». «Было бы не только безотрадно, но и совершенно напрасно усиливаться уменьшить блескъ этого доказательства». Не смотря на это, ничего не можетъ быть слабѣе этого доказательства. Не говоря уже о томъ, что весь ходъ этого доказательства основанъ только на аналогическомъ заключеніи, которое утверждаетъ, что такъ какъ нѣкоторые произведенія природы имѣютъ сходство съ человѣческими искуственными произведеніями, то значитъ и они, подобно послѣднимъ, должны имѣть свободно дѣйствующую разумную причину, не говоря далѣе о томъ, что въ природѣ есть много несогласнаго съ цѣлесообразностью, —изъ разумнаго устройства природы можно заключать только о разумномъ строителѣ природы, такъ сказать о міровомъ *архитекторѣ*, а вовсе не о *Творцѣ* міра. А чтобы доказать бытіе этого творящаго Бога, для этого нужно далѣе заключать, что разумное существо, устроившее міръ, есть необходимая послѣдняя причина его, и что она дѣйствительно должна существовать. Но въ такомъ случаѣ это значило бы отъ физикологическаго доказательства обращаться къ космологическому и потомъ къ онтологическому, которое не выдерживаетъ критики; значитъ вмѣстѣ съ нимъ падаетъ и послѣднее доказательство.

Такимъ образомъ нельзя доказать реальность ни одной идеи разума; идеи, какъ мы видѣли, первоначально суть нечто иное, какъ выраженіе тѣхъ принциповъ, по которымъ разумъ необходимо соединяетъ сужденія разсудка; это значеніе они и должны удерживать, мы должны соединять наши опытныя познанія такъ, какъ это показано въ идеяхъ, напр. должны смотрѣть на психологическіе процессы такъ, какъ будто въ самомъ дѣлѣ есть душа, должны объяснять явленія природы такъ, какъ будто міръ есть стройное цѣлое. Но при этомъ мы не должны о томъ, что лежитъ выше опыта, разсуждать такъ какъ мы разсуждаемъ *разсудочнымъ образомъ* о томъ, что дано въ опытѣ.

Діалектика слѣдовательно даетъ такой отрицательный результатъ: для объектовъ, лежащихъ внѣ опыта, *невозможны* синтетическія сужденія a priori; наше теоретическое знаніе ограничивается опытомъ.

b. Критика практическаго разума.

Въ критикѣ чистаго разума Кантъ показалъ, что всѣ идеи, съ которыми связаны высшіе интересы человѣка, суть только руководящіе принципы нашего мышленія, и что реальность ихъ доказать нельзя. Но что здѣсь Кантъ отнялъ у человѣка своею критикою познавательныхъ способностей, то онъ старался снова возвратить ему своею критикою практическаго разума.

Разумъ бываетъ *практическимъ* тогда, когда онъ обращенъ не на познаніе внѣшняго міра, а на побужденіе нашей воли къ дѣйствованію. «*Воля* есть способность чувственно разумнаго существа или производить сознательно предметы, которые соотвѣтствуютъ представленіямъ, или по крайней мѣрѣ для осуществленія представленій направлять собственную дѣятельность по опредѣленнымъ правиламъ, есть ли физическая сила для ихъ осуществленія, или нѣтъ». Эти правила или принципы, по которымъ дѣйствуетъ человѣкъ, всѣ имѣютъ содержаніе, зависящее отъ опыта; только опытъ научаетъ человѣка знать, что ему пріятно или непріятно, полезно или вредно; только опытъ вообще даетъ человѣку объекты, на которые онъ можетъ направить свою дѣятельность. Но спрашивается за тѣмъ,—нѣтъ ли въ человѣкѣ чего нибудь такого, что направляло бы его волю, независимо отъ удовольствія или непріятности и даже независимо отъ частныхъ объектовъ дѣятельности? Внутреннее созерцаніе отвѣчаетъ на это — да. Мы находимъ въ насъ *нравственный законъ*, который требуетъ отъ насъ безусловнаго повиновенія, не обращая никакого вниманія на собственныя желанія и стремленія человѣка.

Требованія нравственнаго закона *безусловно категоричны*; поэтому Кантъ называетъ его *категорическимъ императивомъ*, въ отличіе отъ гипотетическаго императива, заключающаго въ себѣ законы для извѣстныхъ частныхъ случаевъ и потому соображающіеся съ разными опредѣленными обстоятельствами. Этотъ категорическій императивъ есть *принципъ свободы*; онъ повелѣваетъ намъ слѣдовать внутренней, а не внѣшней необходимости, онъ ставитъ насъ относительно міра въ совершенно независимое положеніе; «ты можешь, потому что ты долженъ».

На этомъ нравственномъ законѣ въ насъ, на этомъ безусловномъ, категорическомъ императивѣ «можетъ основаться чистая моральная философія, очищенная отъ всякихъ эмпирически-антропологическихъ прибавокъ». Всѣ прежнія нравственныя ученія ошибались поэтому тѣмъ, что *правила*, т. е. эмпирическія основанія руководившія волей принимали за основаніе закона; вслѣдствіе этого *ученіе о нравственности* становилось всегда *ученіемъ о счастіи*, такъ какъ всякое эмпирическое желаніе и хотѣніе направляется къ тому, что кажется намъ необходимымъ для нашего счастія. Напротивъ нравственный законъ повелѣваетъ намъ опредѣлять нашу дѣятельность свободно и независимо, изъ самихъ себя, не обращая вниманія на всѣ чувственныя побужденія. Поэтому высшій принципъ морали повелѣваетъ: «дѣйствуй такъ, чтобы правила твоей воли могли быть вмѣстѣ съ тѣмъ принципами всеобщаго закона и законодательства, т. е. если ты вообразишь, что правила твоей дѣятельности возведены во всеобщій законъ, обязательный для всѣхъ, то чтобы при этомъ не выходило никакого противорѣчія», и по твоему правилу могли бы дѣйствовать всѣ. Этотъ высшій принципъ есть не что иное, какъ также категорическій императивъ, который повелѣваетъ намъ направлять нашу волю по требованіямъ разума, а не удовольствія.

Человѣкъ знаетъ непосредственно присущій ему нравственный законъ, и въ немъ невольно возникаетъ *моральное чувство* или чувство *уваженія* къ нравственному закону. Только та дѣятельность, побужденіемъ къ которой служитъ это чувство, и заслуживаетъ названія истинно нравственной дѣятельности; та дѣятельность, которая хотя и совершенно согласна съ закономъ, но вышла изъ другихъ побужденій, не имѣетъ нравственнаго значенія. Уваженіе есть единственное чувство, какое можетъ питать человѣкъ къ закону, который ограничиваетъ его себялюбіе и уничтожаетъ его самомнѣніе. Дѣятельность, вытекающая изъ уваженія къ нравственному закону съ безусловнымъ подавленіемъ нашихъ чувственныхъ

наклонностей, называется дѣятельность *по долгу*; не падающая ни въ какой борьбѣ наша рѣшимость исполнять нашъ долгъ для него самого, есть добродѣтель. Цѣль ея есть постепенное измѣненіе уваженія къ закону въ любовь къ нему; но такого состоянія *святости* нельзя достигнуть на землѣ; человѣкъ какъ существо чувственное и чувствующее относится враждебно къ нравственнымъ требованіямъ, онъ исполняетъ свой долгъ не съ удовольствіемъ, а съ принужденіемъ. На этотъ суровый взглядъ намекаетъ Шиллеръ въ своемъ извѣстномъ Ксеніонъ:

Я охотно помогаю друзьямъ, но къ сожалѣнію съ удовольствіемъ,
И потому-то мнѣ всегда кажется, что я не добродѣтеленъ.
«Нѣтъ другаго совѣта,—ты долженъ стараться презирать ихъ»
«И съ отвращеніемъ дѣлать то, что требуетъ отъ тебя долгъ.»

Разумъ, какъ мы видѣли, по самому существу своему стремится отъ частнаго, условнаго къ безусловному; онъ не только предписываетъ намъ, что нужно дѣлать въ извѣстныхъ частныхъ случаяхъ, не только указываетъ частные предметы, достойные нашихъ желаній, но еще ищетъ «*высшаго блага*» т. е. суммы всего того, чего человѣкъ долженъ достигать и къ чему стремиться. *Добродѣтель* есть высочайшее благо, потому что она заключаетъ въ себѣ главное условіе всякаго счастія; но она одна, сама по себѣ не есть еще высочайшее благо, потому что человѣкъ какъ чувствующее существо имѣетъ нужду въ счастіи; если бы онъ вполнѣ достигъ добродѣтели, въ немъ все еще оставалось бы стремленіе къ счастію. Поэтому, такъ какъ воля человѣка должна стремиться только къ добродѣтели, то изъ этого съ необходимостью вытекаетъ требованіе разума: добродѣтель и счастіе должны совпадать между собою, т. е. добродѣтель должна наслаждаться счастіемъ. Но этого не бываетъ, какъ показываетъ намъ постоянный опытъ. Это противорѣчіе разрѣшается тѣмъ, что человѣкъ смотритъ на себя, какъ на гражданина сверхчувственнаго міра, въ которомъ дѣйствительно добродѣтель и счастіе неразрывно соединены другъ съ другомъ.

Такимъ образомъ изъ требованій практическаго разума вытекаютъ какъ неизбѣжные *постуляты* тѣ самыя истины, которыя были отвергнуты, какъ бездоказательныя, теоретическимъ разумомъ.

Должна существовать *безсмертная душа*, потому что если ко мнѣ обращено требованіе, по которому я долженъ все болѣе и болѣе приближаться къ совершенной добродѣтели, требованіе, котораго я никогда не могу исполнить во время земной жизни, то я дол-

женъ быть безсмертнымъ существомъ, чтобы я могъ исполнить это требованіе.

Долженъ существовать *всемогущій, премудрый и благій Богъ*; такъ какъ неизбѣжное требованіе разума, чтобы высочайшая добродѣтель и счастіе всегда соединены были вмѣстѣ, не можетъ осуществиться въ естественномъ ходѣ дѣйствій природы, то необходимо признать бытіе существа, которое не зависитъ отъ природы и имѣетъ власть, умъ и волю для того, чтобы привести въ согласіе двѣ раздѣленныя области добродѣтели и счастія, а такое существо и есть Богъ.

Какъ вѣрно то, что человѣку присуща внутренняя необходимость, побуждающая его, вопреки его чувственной натурѣ, къ нравственной дѣятельности, также точно должно признавать вѣрнымъ и то, что есть *Богъ*, и что самъ человѣкъ имѣетъ *свободу* воли и *безсмертіе*. «Спекулятивный интересъ подчиненъ практическому. Поэтому разумъ не можетъ отказаться отъ принятія теоретическихъ положеній, которыя неразрывно связаны съ нашими нравственными цѣлями, хотя бы даже эти положенія не могли быть доказаны и поняты изъ принциповъ чистаго разсудка, а только могли стоять въ связи съ ними и безъ противорѣчія имъ. Въ дѣлѣ познанія соединяются чистый спекулятивный и чистый практическій разумъ, но послѣдній удерживаетъ за собою первенство».

Непосредственное, внутреннее сознаніе свободы, категорическій императивъ, есть вѣрное и для всѣхъ случаевъ годное основаніе для *ученія о нравственности*; но отъ него должно отличать *ученіе о правѣ*, которое обнимаетъ предписанія для нашей дѣятельности и поведенія, даваемыя *внѣшнимъ законодательствомъ*. Эти предписанія имѣютъ цѣлью устроить отношенія между людьми живущими вмѣстѣ; поэтому при опредѣленіи каждаго дѣйствія они имѣютъ въ виду только внѣшнюю сторону его, не заботясь о цѣли дѣйствія. *Право* является здѣсь какъ совокупность всѣхъ условій, при которыхъ произволъ одного можетъ соединяться съ произволомъ другаго по всеобщему закону свободы. Каждое дѣйствіе человѣка, непротиворѣчащее этимъ условіямъ, *сообразно съ правомъ* (но поэтому оно еще не есть *нравственно*). Напротивъ, если дѣйствіе несообразно съ закономъ свободы, если произволъ одного неправомѣрно ограничиваетъ произволъ другаго, то само собою понятно, что такой произволъ долженъ стѣсняться противоположнымъ насиліемъ: это ограниченіе, являющееся въ видѣ наказаній, также естественно, какъ и то противодѣйствіе, какое оказываетъ всякое тѣло другому тѣлу, напирающему на него; наказаніе есть только

содѣйствіе свободѣ, потому что оно устраняетъ препятствія ей (т. е. несправедливыя дѣйствія). Также точно обязательность права имѣетъ силу сама по себѣ, а не происходитъ только вслѣдствіе договора, потому что въ понятіи свободы непосредственно заключается понятіе взаимнаго ограниченія.

Законодательство къ каждому правилу прибавляетъ побужденія, которыя бы заставляли человѣка исполнять это правило; если законодательство кладетъ въ основаніе своихъ правилъ мотивы, основанные на требованіяхъ долга, заключающихся въ категорическомъ императивѣ, тогда оно называется законодательствомъ *нравственнымъ*; если же оно представляетъ другіе мотивы (напр. награду, наказаніе и проч.), тогда называется только *внѣшнимъ* или *юридическимъ* законодательствомъ.

c. Критика способности сужденія.

Критикою теоретическаго и практическаго разума Кантъ разорвалъ духовную жизнь человѣка на двѣ рѣзко разграниченныя части. Теоретическій разумъ учитъ человѣка соединять воспріятія по опредѣленнымъ законамъ; но сами воспріятія суть нѣчто входящее къ нему извнѣ, онъ не можетъ и освободиться отъ вещей, не можетъ и познать вещи какъ онѣ есть въ себѣ; онъ такимъ образомъ находится подъ властію природы. Съ другой стороны практическій разумъ требуетъ безусловной свободы, автономіи воли; но такъ какъ воля получаетъ свои объекты (желанія, стремленія и проч.) только извнѣ, то стало быть она зависима, совершенно вопреки собственной природѣ, и такъ какъ внѣшняя природа стоитъ передъ нею какъ нѣчто совершенно чуждое ей, то воля можетъ сохранить свою самостоятельность только подчиненіемъ себѣ природы, и свободная воля поэтому есть постоянная борьба съ желаніями и влеченіями, возбуждаемыми внѣшней природой. Такимъ образомъ воля должна дѣйствовать на природу; но какимъ образомъ она можетъ это дѣлать, когда природа является предъ нею какъ нѣчто недоступное познанію и къ тому еще враждебное волѣ? Природа и свобода должны какимъ нибудь образомъ соединиться между собою.

Чтобы возстановить это соединеніе Кантъ, кромѣ теоретическаго и практическаго разума, принялъ впослѣдствіи еще третью способность, о которой спачала онъ ничего не говорилъ, именно *способность сужденія*, посредствомъ которой мы *познаемъ цѣли въ природѣ*, судимъ объ отдѣльныхъ вещахъ по ихъ цѣлесообразности.

Способность сужденія есть такая способность, посредствомъ ко-

торой мы мыслимъ обо всемъ частномъ такъ, какъ будто оно заключается въ общемъ; она *подводитъ* частныя явленія подъ извѣстное данное правило, и въ этомъ случаѣ она дѣйствуетъ какъ *опредѣляющая* способность, затѣмъ для частныхъ явленій она *ищетъ* общаго правила, и въ этомъ случаѣ представляется разсуждающею, *рефлектирующею* способностью сужденія. Поэтому каждый частный объектъ она разсматриваетъ въ его отношеніяхъ къ общему правилу, и такъ какъ изъ этого общаго правила вытекаетъ и основаніе для каждаго частнаго явленія, то она въ каждомъ объектѣ ищетъ вмѣстѣ и основаніе для него. Такое понятіе объ объектѣ, въ которомъ содержится вмѣстѣ и основаніе дѣйствительности объекта, есть «цѣль», и въ полномъ согласіи вещи съ ея основаніемъ или цѣлью и состоитъ ея цѣлесообразность. Разсматривая такимъ образомъ объекты природы съ точки зрѣнія цѣлесообразности, способность сужденія приписываетъ природѣ сознательныя намѣренія, она смотритъ на нее какъ на художника, который своей дѣятельностью хочетъ осуществлять опредѣленныя цѣли. Это способъ воззрѣнія на природу весьма естественъ и даже необходимъ для цѣльнаго познанія о природѣ — хотя, нужно согласиться, что въ дѣйствительности природа дѣйствуетъ только по механическимъ законамъ.

Съ познаніемъ цѣли непосредственно соединяется чувство *удовольствія*, также какъ и узнанное несоотвѣтствіе съ цѣлью вызываетъ *неудовольствіе*; поэтому на способность сужденія можно смотрѣть какъ на такую способность, которая опредѣляетъ удовольствіе и неудовольствіе. Цѣлесообразность, которой мы ищемъ вездѣ въ природѣ посредствомъ способности сужденія, представляется намъ въ двоякомъ видѣ: мы можемъ непосредственно при созерцаніи предмета по одному чувству удовольствія, которое возбуждаетъ въ насъ созерцаемый предметъ, узнать, что этотъ предметъ соотвѣтствуетъ своему понятію; мы тогда называемъ его *изящнымъ*, а способность сужденія называется *эстетическою*. Но мы можемъ еще судить о цѣлесообразности предмета, сравнивая этотъ данный внѣ насъ предметъ съ понятіемъ объ немъ уже существующимъ въ насъ; тогда способность сужденія называется *телеологическою*, и въ такомъ случаѣ чувство удовольствія не предшествуетъ сужденію какъ будто предзанятое, а напротивъ слѣдуетъ за сужденіемъ.

Критика способности сужденія раздѣляется поэтому на критику *эстетической*, и *телеологической* способности. Первая изслѣдываетъ *прекрасное* и *высокое*. «Прекрасное», какъ видно изъ предшествующаго, есть то, въ чемъ мы замѣчаемъ форму цѣлесо-

образности, не представляя при этомъ какой нибудь опредѣленной цѣли; прекрасенъ тотъ предметъ, который возбуждаетъ въ насъ самое безкорыстное удовольствіе. «Высокимъ» мы называемъ то, что превосходитъ всякое сравненіе (по величинѣ или силѣ) и потому вызываетъ въ насъ идею безконечнаго. Высокое не возбуждаетъ въ насъ, какъ прекрасное, непосредственнаго удовольствія; напротивъ, мы ощущаемъ даже чувство неудовольствія вслѣдствіе напрасныхъ усилій обнять безконечное нашими чувствами. Удовольствіе рождается въ насъ только отъ того, что мы сознаемъ въ себѣ самостоятельный разумъ, который возвышается надъ тѣмъ, чего не могутъ обнять наши созерцательныя способности.

Сужденіямъ, основаннымъ на вкусѣ, обыкновенно придаютъ только чисто субъективное значеніе; но съ другой стороны требуютъ для нихъ и общеобязательнаго значенія; говорятъ: «о вкусахъ можно спорить», но также говорятъ, что «въ дѣлахъ вкуса споръ невозможенъ». Этотъ діалектическій споръ можно рѣшить такъ, что въ основаніи сужденій вкуса лежатъ понятія, которыя придаютъ имъ всеобщее значеніе, но только эти понятія неопредѣленны, вслѣдствіе этого и возможенъ споръ. Прекрасное и высокое, какъ уже упомянуто выше, заключается не въ самихъ вещахъ; объ нихъ нельзя ничего сказать съ непосредственною достовѣрностью (a priori); природа дѣйствуетъ даже въ органическихъ образованіяхъ только по внѣшнимъ законамъ, а мы отъ себя вносимъ въ нее прекрасное и высокое.

Цѣлесообразность, которую познаетъ *телеологическая способность сужденія* чрезъ сравненіе явленій съ напередъ составленными понятіями, также бываетъ двоякая, именно: частію внѣшняя, частію внутренняя. *Внѣшняя цѣлесообразность* есть тоже, что и польза; мы находимъ ее тогда, какъ напр. узнаемъ, что извѣстное свойство почвы полезно для извѣстныхъ растеній и извѣстное питательное вещество—для извѣстныхъ животныхъ. Такое цѣлесообразное совпаденіе есть чисто механическое. Но подобнаго механическаго взгляда мы не можемъ приложить къ *внутренней цѣлесообразности*, выражающейся въ образованіи организма, въ которомъ всѣ части разсчитаны и предназначены для цѣлаго; необходимость заставляетъ насъ здѣсь признать въ устройствѣ организма конечную цѣль его. Эта необходимость существуетъ однако только въ нашемъ мышленіи; но дѣйствуетъ-ли природа въ самомъ дѣлѣ по извѣстнымъ цѣлямъ, или можетъ быть разсудокъ болѣе проницательный, чѣмъ нашъ, могъ бы объяснить механически все то, что мы объясняемъ конечными причинами, — рѣшить этого не въ си-

лахъ наши способности. Однако для нашихъ религіозныхъ воззрѣній понятіе цѣли весьма важно, потому что мы можемъ имѣть успокоительное религіозное убѣжденіе только въ такомъ случаѣ, если мы представляемъ себѣ міръ какъ цѣлое, устроенное по извѣстнымъ цѣлямъ, а Бога, — какъ законодательнаго главу въ моральномъ царствѣ цѣлей.

d. Отношеніе Канта къ религіи и къ естественнымъ наукамъ.

Подобно тому, какъ Кантъ бытіе Бога, свободу воли и безсмертіе души представляетъ необходимыми требованіями практическаго разума, предположеніями, вытекающими изъ нравственной дѣятельности, — онъ старался въ своемъ сочиненіи «Религія въ границахъ чистаго разума» и всю религію также основать на нравственности. *Религія*, по Канту, состоитъ въ томъ, когда мы нашъ долгъ, наши обязанности признаемъ какъ божественныя заповѣди. Религія называется *естественною* тогда, когда человѣкъ узнаетъ сначала что такое его долгъ, и потомъ считаетъ этотъ долгъ божественнымъ предписаніемъ; религія же *откровенная* считаетъ извѣстныя правила долгомъ человѣка, потому что они имѣютъ божественное происхожденіе. Естественная религія весьма естественна, потому что нравственная дѣятельность представляется каждому какъ необходимость, а уже изъ нравственной дѣятельности, какъ показано въ критикѣ практическаго разума, вытекаетъ само собою признаніе высочайшаго идеала, божества, т. е. вытекаетъ вся религія; но идея Бога сама по себѣ не можетъ быть побужденіемъ къ нравственной дѣятельности. Церковь, по своей сущности, есть общество для совершеннѣйшаго выраженія нравственныхъ правилъ, — но слабости человѣческой натуры, убѣжденіе, будто Богъ требуетъ отъ людей гораздо больше, чѣмъ одной только нравственной жизни, требуетъ исполненія разныхъ предписаній, сохраняющихся въ преданіи, дѣлаютъ необходимою въ церкви историческую церковную вѣру. Однако эта церковная вѣра имѣетъ значеніе только какъ средство для цѣли, и чѣмъ болѣе она переходитъ въ разумную вѣру, тѣмъ большій перевѣсъ получаетъ нравственность надъ догматами, тѣмъ болѣе церковь приближается къ своему совершенству. Догматъ имѣетъ значеніе только тогда, когда въ немъ есть нравственное содержаніе, когда въ немъ есть побужденіе къ нравственной дѣятельности; догматы, неимѣющіе связи съ нравственностью, безцѣльны; историческая часть библіи также должна быть разсматриваема только съ нравственной точки зрѣнія, и потому требуетъ аллегори-

ческаго истолкованія, и разумъ имѣетъ единственное право на истолкованіе библіи. —Такимъ образомъ, нравственный законъ съ его безусловнымъ категорическимъ императивомъ есть основаніе религіи.

Естественныя науки были любимымъ предметомъ изученія для Канта; звѣздное небо надъ нами и нравственный законъ въ насъ, по его мнѣнію, были единственными предметами, достойными человѣческой мысли. И что его глазъ, съ такимъ вѣрнымъ взглядомъ отыскавшій глубокое основаніе нравственной дѣятельности въ человѣческомъ сердцѣ, умѣлъ видѣть ясно и чудеса звѣзднаго неба, — это доказываетъ между прочимъ составленный Кантомъ и принятый Лапласомъ взглядъ на образованіе солнечной системы изъ огромнаго вращавшагося туманнаго шара,—взглядъ, который теперь всѣми признается правильнымъ.

Гораздо большее вліяніе оказалъ Кантъ на развитіе естественныхъ наукъ тѣмъ, что онъ представилъ *математику* какъ единственно надежное основаніе для нихъ. Только математическое познаніе пространственныхъ измѣненій даетъ истинное понятіе объ ихъ причинахъ и необходимости; гдѣ такого математическаго познанія нѣтъ, тамъ естественная наука остается толко накопленіемъ наблюденій и опытовъ, которые сами по себѣ не имѣютъ цѣны, если ихъ нельзя привести къ математическимъ принципамъ. Поэтому Кантъ химію напр., въ ея тогдашнемъ видѣ, не считалъ наукой. «До тѣхъ поръ, пока не будетъ составлено понятіе о химическихъ дѣйствіяхъ другъ на друга соединяющихся веществъ, т. е. пока не будетъ составленъ такой законъ соединенія или разложенія частей, по которому можно было бы представить себѣ ясно и наглядно въ пространствѣ движенія ихъ пропорціональности, ихъ плотности и т. п. мвѣстѣ съ слѣдствіями этихъ движеній, —до тѣхъ поръ химія можетъ быть только систематическимъ искусствомъ, или экспериментальнымъ ученіемъ, но ни въ какомъ случаѣ не будетъ настоящею наукою». Въ этомъ взглядѣ на химію съ большою опредѣленностью указаны единственная возможность ея научнаго развитія и вѣрный путь ея прогрессивнаго движенія.

Выходя, такимъ образомъ, изъ принципа, что «каждая отдѣльная отрасль естествовѣдѣнія можетъ имѣть на столько научнаго характера, на сколько къ ней приложена математика, Кантъ старался прежде всего въ своемъ сочиненіи «Метафизическія начала естественныхъ наукъ» установить основные математическіе законы, которые лежатъ въ основаніи каждой естественной науки. Это сочиненіе раздѣляется на четыре части, форономію, динамику, механику, и феномекологію. Такъ какъ мы познаемъ не матерію какъ она

есть, не матеріальный субстрактъ, лежащій въ основаніи всѣхъ вещей, а только различныя видоизмѣненія матеріи, ея *движенія*, то основаніе естественныхъ наукъ есть въ сущности ученіе о движеніи. *Форономія* разсматриваетъ общія условія движенія вообще, совершенно независимо отъ движущагося предмета, стало быть—движеніе математической точки. Кантъ отличаетъ здѣсь *относительное* или *движимое пространство*, т. е. отношеніе въ положеніи одного тѣла къ другому, которое можетъ измѣняться, отъ *абсолютнаго пространства*, въ которомъ совершаются всѣ движенія и которое поэтому неподвижно; далѣе это все равно,—представляемъ ли мы себѣ движеніе въ видѣ движенія какого нибудь тѣла, движущагося въ покойномъ пространствѣ, или же представляемъ движеніе въ видѣ покоя тѣла, при которомъ напротивъ движется относительное пространство съ равною скоростію, но въ противоположномъ направленіи, т. е. все равно,—пройдетъ ли тѣло пять футовъ впередъ, или же мимо его, когда оно стоитъ безъ движенія, пройдетъ относительное пространство на пять футовъ назадъ, результатъ будетъ одинаковъ въ обоихъ случаяхъ. На основаніи такой мысли Кантъ находитъ трудное объясненіе для *комбинаціи двухъ движеній* въ слѣдующемъ положеніи: «соединеніе двухъ движеній одной и той же точки мы можемъ себѣ представить только такимъ образомъ, что одно изъ нихъ есть движеніе точки въ абсолютномъ пространствѣ, вмѣсто же другаго движенія мы принимаемъ движеніе относительнаго пространства и смотримъ на него какъ на тождественное съ первымъ.» Посредствомъ такого положенія можно объяснить, почему происходитъ усиленная скорость при движеніи въ одномъ направленіи и покой при равныхъ, но противоположныхъ движеніяхъ, и объяснить наконецъ сложное движеніе по діагону и параллелограму силъ; въ первомъ случаѣ напр. тѣло проходитъ 6 футовъ въ абсолютномъ пространствѣ, а относительное пространство проходитъ навстрѣчу ему 10 футовъ, и такимъ образомъ движеніе тѣла за это время является намъ въ видѣ 16 футовъ; тоже и въ другихъ случаяхъ. *Динамика* разсматриваетъ матерію какъ движимое и наполняющее пространство вещество, изъ движенія она выводитъ понятіе матеріи и представляетъ слѣдующія восемь положеній: 1. Матерія наполняетъ пространство не просто только своимъ существованіемъ, но особой движущей силой, потому что самое понятіе о наполненіи пространства показываетъ, что то, что наполняетъ пространство, должно оказывать противодѣйствіе другому веществу, стремящемуся въ это же пространство; а такое противодѣйствіе (какъ показано въ форономіи) возможно только посредствомъ

движенія, прямо противоположнаго движенію, наполняющему пространство. 2. Матерія наполняетъ занимаемое ею пространство посредствомъ отталкивательной силы всѣхъ своихъ частей, т. е. посредствомъ собственной силы расширенія (эластичности). 3. Матерія можетъ быть сжата до безконечности, но она никогда не можетъ быть проницаема другою матеріею, какъ бы велика ни была давящая сила. Потому что проницаемость матеріи была бы сжатіемъ ея до безконечно малаго (т. е. до никакого) пространства; подобное сжатіе возможно только посредствомъ безконечно большой силы, которая не существуетъ. 4. Матерія дѣлима до безконечности и притомъ на части, изъ которыхъ каждая все таки есть матерія. Потому что пространство математически дѣлимо до безконечности, но матерія наполняетъ пространство вслѣдствіе того только, что въ каждой части пространства заключаются отталкивающія силы. 5. Возможность существованія матеріи требуетъ притягательной силы, какъ другой существенной основной силы ея. Иначе матерія вслѣдствіе отталкиванія разсѣялась бы въ безконечность. 6. Посредствомъ одной притягательной силы, безъ отталкиванія, невозможна матерія. Иначе посредствомъ одного притяженія она сжалась бы въ одну математическую точку. 7. Свойственное всякой матеріи притяженіе есть непосредственное дѣйствіе ея на всякую другую матерію, дѣйствующее черезъ пустое пространство. 8. Первоначальная притягательная сила, на которой основывается самая возможность матеріи, распространяется въ міровомъ пространствѣ отъ каждой части ея непосредственно на всѣ другія въ безконечность. Такое построеніе матеріи изъ основныхъ силъ представляетъ единственное твердое основаніе для математической физики, хотя Кантъ самъ сознается, что онъ не можетъ дать достаточнаго объясненія возможности матеріи и ея специфическихъ различій на основаніи этихъ основныхъ силъ. *Механика* тоже разсматриваетъ матерію какъ движимое, но имѣющее собственную движущую силу, т. е. разсматриваетъ передачу движенія и вообще отношеніе между многими движущимися тѣлами. Въ механикѣ три закона: 1. При всѣхъ измѣненіяхъ въ тѣлахъ природы, количество матеріи (т. е. количество въ пространствѣ) остается постоянно одинаковымъ,—не увеличивается и не уменьшается. Это вытекаетъ изъ того, что движущія силы, составляющія собственно субстанцію матеріи, остаются неизмѣнными. 2. Всякое измѣненіе матеріи имѣетъ внѣшнюю причину (каждое тѣло остается въ извѣстномъ состояніи по степени или движенію, движется въ извѣстномъ направленіи и съ одинаковою скоростію до тѣхъ поръ, пока какая нибудь внѣшняя причина не заставитъ его измѣ-

нить это его состояніе). 3. Во всякой передачѣ движенія дѣйствіе и противодѣйствіе равны между собою. *Феноменологія* наконецъ разсматриваетъ движеніе съ той стороны, какъ оно является въ опытѣ, т. е. она изслѣдываетъ, какъ мы должны представлять себѣ движеніе и высказываетъ такія положенія, что прямолинейное движеніе мы можемъ представлять совершенно произвольно или какъ движеніе тѣла въ абсолютномъ пространствѣ, или какъ покой тѣла, при которомъ существуетъ противоположное движеніе относительнаго пространства, — что напротивъ непрямолинейное движеніе, напр. круговое, мы можемъ представлять себѣ только какъ дѣйствительное движеніе для самого тѣла, — что наконецъ при каждой передачѣ движенія необходимо представлять протовоположное движеніе въ тѣлѣ, которому оно передается.

Это кажущееся страннымъ раздѣленіе основныхъ началъ естественныхъ наукъ основано на примѣненіи четырехъ классовъ разсудочныхъ категорій-количества, качества, отношенія и модальности—къ движеніямъ даннымъ въ опытѣ, которыя поэтому разсудокъ воспринимаетъ и соединяетъ указаннымъ способомъ. Кантъ не имѣлъ въ виду развивать или доказывать частныя явленія природы изъ философскихъ основаній; частности онъ предоставлялъ эмпирическому изслѣдованію, права котораго онъ уважалъ. Но такъ какъ, по его взгляду, должно считать истиною не то, что узнано опытомъ, а только то, достовѣрность чего вытекаетъ непосредственно изъ необходимыхъ законовъ нашего мышленія, то онъ и старался дать естественнымъ наукамъ твердое основаніе, возводя основныя положенія физики на степень математичечкой достовѣрности. При этомъ онъ долженъ былъ оставить найденное опытомъ и обратиться къ сокровеннымъ законамъ мысли. «Метафизическое ученіе о тѣлахъ доходитъ до непонятнаго и въ этомъ раздѣляетъ одинаковую участь съ прочими попытками разума къ изысканію основанія вещей. Такъ какъ разумъ, по своей природѣ, не можетъ остановиться на условномъ и не можетъ обнять безусловнаго, а между тѣмъ жажда знанія побуждаетъ его обнять абсолютное цѣлое всѣхъ условій, то ему не остается ничего болѣе, какъ отъ предметовъ обратиться къ самому себѣ и, вмѣсто послѣднихъ границъ вещей, изслѣдовать и опредѣлять послѣднія границы его собственной, самой себѣ предоставленной способности».

d. Значеніе и слѣдствія Кантовой философіи.

Мы бросимъ теперь общій взглядъ на все зданіе Кантовой философіи. Кантъ назвалъ ее критицизмомъ; какъ критическая философія она противоположна вольфіанскому догматизму, который безъ всякой критики прямо признаетъ достовѣрность нашихъ опытныхъ понятій, и занимаетъ средину между эмпиризмомъ или реализмомъ, который основанъ былъ Локкомъ и между идеализмомъ въ томъ видѣ, какъ его развили Картезій съ своими послѣдователями, Беркелей и Лейбницъ. Кантова теорія познанія выходитъ изъ предположенія, тоже недоказаннаго, что наша позновательная способность состоитъ изъ воспринимания и произвольности; Кантъ поэтому раздѣляетъ взглядъ эмпиристовъ, что нашъ опытъ основывается на воспріятіи воззрѣній, происходящихъ отъ внѣшнихъ предметовъ, но въ тоже время утверждаетъ, что изъ однихъ только этихъ воззрѣній не можетъ произойти опытъ. Для этого еще существуютъ въ нашемъ умѣ не только первоначальныя *формы протранства и времени*, посредствомъ которыхъ частныя, совершенно отдѣльныя ощущенія различныхъ чувствъ соединяются въ одно общее воспріятіе, но еще и соединеніе отдѣльныхъ воспріятій въ общій связный рядъ совершается по опредѣленнымъ законамъ, которые заключаются въ самой природѣ человѣческаго ума и выражаются въ основныхъ понятіяхъ, *категріояхъ*. Такимъ образомъ, наше знаніе о вещахъ состоитъ изъ содержанія или матеріи опыта и формы его; содержаніе дается изъ внѣшняго міра, а форма выходитъ изъ нашего ума. Мы знаемъ поэтому не *вещи* какъ онѣ есть *сами въ себѣ*, но только явленія, форму которымъ въ нашемъ воспріятіи мы даемъ отъ себя. Тѣмъ не менѣе въ нашемъ мышленіи мы не можемъ выйти изъ предѣловъ опыта; но если мы отважимся на это, если мы захотимъ доказывать дѣйствительное существованіе тѣхъ идей, которыя мы составляемъ только для того, чтобы изъ нашихъ воззрѣній на міръ образовалось связное цѣлое, то мы неизбѣжно запутываемся при этомъ въ ошибочныя заключенія и противорѣчія. Мы не можемъ доказать ни самостоятельности и безсмертія души, ни правильнаго и связнаго порядка въ мірѣ, ни бытія Бога. Много проницательности Кантъ употребилъ на то, чтобы обнаружить ошибочность подобныхъ доказательствъ и въ особенности много содѣйствовалъ ясности мышленія своимъ опроверженіемъ онтологическаго бытія Бога и разъясненіемъ истиннаго понятія о *бытіи* вообще; все опроверженіе Картезія съ его послѣдователями и Спино-

зы основано единственно и исключительно на правильномъ понимании понятія о *бытіи*; когда *бытіе* представляется какъ нѣчто другое принадлежащее вещи, какъ совершенство ея, какъ дополненіе ея возможности, тогда вообще совершенно невозможно разумное ученіе о познаніи.

Между тѣмъ какъ Кантовская философія въ критикѣ чистаго разума привела казалось къ безотрадному уничтоженію всего того, съ чѣмъ связаны самые дорогіе надежды человѣка, Кантъ снова построилъ разрушенное зданіе на новыхъ основаніяхъ своею критикою практическаго разума. Въ послѣдней собственно лежитъ его оригинальность, особенно характеристично отличающая его отъ всѣхъ предшествовавшихъ ему философовъ. Между тѣмъ какъ прежде нравственное ученіе разсматривалось съ точки зрѣнія пользы и добродѣтель ставилась въ зависимость отъ разумнаго знанія того, что всего выгоднѣе для человѣка, Кантъ представилъ человѣка совершенно свободнымъ въ своей дѣятельности. Твое познаніе зависитъ отъ опыта, но твоя дѣятельность зависитъ единственно и исключительно только отъ тебя самого, и твой долгъ состоитъ въ томъ, чтобы сохранять въ себѣ эту свободу, противиться всякому чувственному влеченію, дѣйствующему на тебя извнѣ и слѣдовать только нравственному закону, который съ несомнѣнной достовѣрностью стоитъ предъ твоей душой, и онъ-то и есть твоя свобода. Безусловное подчиненіе требованіямъ долга, безъ всякихъ разсчетовъ на пользу и пріятность, даже съ постоянной борьбой противъ чувственной природы,—вотъ строгое и ясное ученіе о долгѣ, вытекающее изъ Кантовой практической философіи. И это воззваніе ко всему благородному въ человѣкѣ, къ необманчивому голосу совѣсти не было напраснымъ; мужественное, готовое на всякую жертву, безкорыстное подчиненіе долгу, соединенное съ освобожденіемъ ума отъ догматической церковной вѣры, произвело свое дѣйствіе и не могло не произвести, потому что явилось въ то самое время, когда нѣмецкій духъ со всею силою старался освободиться отъ жалкаго французскаго направленія, которое за потерю человѣческаго достоинства вознаграждало себя неразумными наслажденіями. Появленіе Кантовской философіи обозначаетъ собою бурный и стремительный періодъ въ философіи, могучее стремленіе духа къ свободѣ. Освобожденіе отъ сухаго формализма школьной философіи, отъ слѣпой вѣры въ авторитетъ, наконецъ освобожденіе нравственнаго человѣка посредствомъ побѣды надъ самимъ собою,—вотъ плоды, которые принесла Кантовская философія. Этимъ объясняется то огромное вліяніе, которое она пріобрѣла въ самое короткое время. Она въ своей

практической части, какъ справедливо замѣтилъ Шиллеръ, ясно высказала то, что глубоко и давно таилось въ душѣ нравственныхъ людей и высказала это съ такою смѣлостью и важностью, что слава ея находила доступъ вездѣ. Слава Канта распространилась по всей Германіи, изъ всѣхъ странъ стремились въ Кенигсбергъ талантливые люди, чтобы послушать великаго философа; скоро во всѣхъ германскихъ университетахъ стали преподавать Кантовскую философію и во всѣхъ областяхъ знанія стало обнаруживаться ея вліяніе. Въ философіи права начался съ Канта новый періодъ развитія, въ теологіи религіозная и моральная философія Канта вызвала раціонализмъ, въ изящной литературѣ утвердились Кантовскія положенія, нашедши себѣ въ Шиллерѣ ревностнаго почитателя и приверженца, котораго геній соединилъ идеалъ нравственнаго и истиннаго съ прекраснымъ. Никогда философія не имѣла большаго вліянія и большаго круга дѣятельности и никогда философія не производила на свое время такого облагороживающаго дѣйствія. Въ этомъ отношеніи Кантъ можетъ быть сравненъ развѣ только съ Сократомъ. Сократовское правило «познай себя» и Кантовскій категорическій императивъ суть нечто иное, какъ воззваніе къ истинной природѣ человѣка, къ нравственной свободѣ, и нужно только напомнить объ нихъ человѣку, чтобы онъ въ своей дѣятельности сталъ независимъ отъ софистическихъ мнимыхъ основаній.

Прежде чѣмъ мы станемъ разсматривать дальнѣйшее развитіе Кантовской философіи, мы приведемъ сужденіе, которое самъ Кантъ высказалъ о своей философіи; оно же послужитъ образцомъ его способа изложенія.

«Естественная наука шла медленнѣе (чѣмъ математика), пока она не вступила на царственный путь науки; ибо только еще полтора столѣтія прошло съ тѣхъ поръ, какъ планъ остроумнаго Бакона Веруламскаго частію подалъ поводъ къ этому открытію, а частію только оживилъ его, такъ какъ еще прежде напали уже на слѣдъ этого открытія, которое можетъ быть объяснено только быстро происшедшей революціей въ способахъ мышленія. Я разсматриваю здѣсь естественныя науки только въ той мѣрѣ, въ какой онѣ основываются на эмпирическихъ принципахъ. Всѣхъ естествоиспытателей озарилъ свѣтъ послѣ того, какъ Галилей заставилъ свои шары скатываться по наклонной плоскости и самъ давалъ имъ тяжесть какую хотѣлъ по своимъ соображеніямъ, или Торичелли заставлялъ воздухъ держать тяжесть, которая, по его напередъ составленному предположенію, равнялась водяному столбу извѣстной высоты, или въ позднѣйшее время сталъ превращать металлъ въ известь, отнимая отъ него нѣчто и потомъ снова обращалъ известь въ металлъ, возвращая ей отнятое. Естествоиспытатели поняли послѣ этого, что разумъ видитъ только то, что самъ производитъ по своимъ соображеніямъ, что онъ съ принципами своихъ сужденій долженъ идти впередъ при отыскиваніи постоянныхъ законовъ, долженъ заставлять природу отвѣчать на его вопросы, а

не слѣдовать слѣпо за нею и идти какъ-бы на помочахъ ея; такъ какъ случайныя наблюденія, производимыя не по плану напередъ составленному, не сообразны съ необходимымъ закономъ, который нуженъ для разума и котораго онъ ищетъ. Разумъ долженъ приступать къ изученію природы, держа въ одной рукѣ свои принципы, посредствомъ которыхъ онъ только и можетъ однороднымъ явленіямъ придавать значеніе законовъ, а въ другой эксперименты, придуманные сообразно этимъ принципамъ, онъ долженъ обращаться къ природѣ за наученіемъ не въ качествѣ ученика, который слушаетъ только то, что хочетъ сказать ему учитель, но въ качествѣ законнаго судьи, который заставляетъ свидѣтелей отвѣчать на вопросы, какіе онъ имъ предлагаетъ. Такимъ образомъ даже физика обязана столь выгодной революціей въ ея способахъ мышленія тому плану, по которому сообразно тому, что самъ разумъ влагаетъ отъ себя въ природу, онъ сталъ искать въ природѣ (а не выдумывать про нее) именно того, чему онъ хотѣлъ научиться отъ нея и что само собою никогда не было бы имъ узнано. Вслѣдствіе этого естественныя науки прежде всего выйти на вѣрный путь науки, тогда какъ прежде въ теченіи многихъ столѣтій онѣ просто бродили ощупью».

«Но метафизикѣ и до сихъ поръ не благопріятствовала судьба; эта наука занималась совершенно изолированнымъ спекулятивнымъ знаніемъ, всецѣло отрѣшилась отъ опыта, замкнувшись въ чистыхъ понятіяхъ (и не такъ какъ математика, примѣнявшая чистыя понятія къ воззрѣнію), гдѣ такимъ образомъ разумъ долженъ былъ быть самъ своимъ собственнымъ ученикомъ, и потому метафизика не могла выступить на вѣрный путь науки, не смотря на то, что она старше всѣхъ прочихъ наукъ и сохранится даже и тогда, если прочія науки всѣ будутъ совершенно истреблены потокомъ всеразрушающаго варварства. Въ метафизикѣ разумъ постоянно приходилъ въ затрудненіе, даже тогда, когда онъ хотѣлъ разъяснять á priori законы, которые подтверждаетъ самый обыкновенный опытъ (по крайней мѣрѣ онъ воображаетъ о себѣ это). Онъ весьма часто долженъ былъ идти назадъ увидавши, что путь, которымъ онъ идетъ, ведетъ не туда куда слѣдуетъ; а послѣдователи метафизики не могли согласиться между собою въ мнѣніяхъ до такой степени, что вся метафизика казалась ареной предназначенной только для того, чтобы упражнять силы посредствомъ шуточныхъ сраженій, гдѣ ни одинъ боецъ не могъ завоевать ни малѣйшаго мѣстечка и утвердить на своей побѣдѣ прочное владѣніе. Поэтому нѣтъ сомнѣнія, что дѣятельность метафизиковъ была до сихъ поръ только хожденіемъ ощупью и, что всего хуже, въ сферѣ чистыхъ понятій».

«Какая же причина, что метафизика не нашла вѣрнаго пути науки? Ужели это не возможно для ней? Зачѣмъ же въ такомъ случаѣ природа одарила нашъ разумъ неутомимымъ стремленіемъ — заниматься исканіемъ этого пути, какъ однимъ изъ важнѣйшихъ своихъ дѣлъ? А главное, какъ мало мы имѣли бы причинъ съ довѣріемъ полагаться на нашъ разумъ, если бы онъ не только оставилъ насъ въ важнѣйшемъ дѣлѣ нашей жажды къ знанію, но еще увлекалъ насъ обѣщаніями и наконецъ совсѣмъ обманулъ! Или можетъ быть онъ только не обращалъ вниманія до сихъ поръ на тѣ указанія и уроки, которыми мы можемъ воспользоваться при нашихъ возобновленныхъ исканіяхъ и на основаніи которыхъ можемъ надѣяться, что мы будемъ счастливѣе, чѣмъ другіе послѣ насъ»?

«Я думаю, что примѣры математики и естественныхъ наукъ, которыя, вслѣдствіе происшедшей въ нихъ революціи, сдѣлались тѣмъ, что онѣ есть теперь, довольно знаменательны для того, чтобы обратить вниманіе на существенную сторону переворота въ способахъ мышленія, который былъ столь выгоденъ для нихъ и сдѣлать по крайней мѣрѣ попытку подражать имъ, насколько это позволяетъ сходство ихъ, какъ умственныхъ знаній, съ

метафизикой. До сихъ поръ принимали, что всѣ наши познанія должны сображаться съ предметами; но при такомъ требованіи всѣ попытки — à priori и посредствомъ понятій придумать о предметахъ что нибудь такое, что бы расширило наши познанія, не привели ни къ чему. Поэтому нужно попытаться, не успѣшнѣе ли пойдетъ рѣшеніе задачъ метафизики, если мы примемъ, что наоборотъ предметы должны сообразоваться съ нашимъ знаніемъ; это требованіе лучше согласуется съ желаемою возможностью познанія предметовъ à priori, того познанія, которое должно утверждать нѣчто о предметахъ еще прежде, чѣмъ они даны намъ. Это походитъ на первую мысль Коперника, который затрудняясь объясненіемъ небесныхъ движеній при томъ предположеніи, что весь звѣздный міръ движется вокругъ зрителя, сдѣлалъ попытку — не лучше ли удастся объясненіе, если онъ наоборотъ зрителя заставитъ двигаться, а звѣзды оставитъ въ покоѣ. Можно сдѣлать подобную попытку и въ метафизикѣ въ томъ, что касается воззрѣнія предметовъ. Если воззрѣніе должно сообразоваться съ свойствами предмета, то я не вижу, какимъ образомъ о предметѣ можно что нибудь узнать a priori; если же наоборотъ предметъ (какъ объектъ для чувствъ) долженъ сообразоваться съ свойствомъ нашей способности воззрѣнія, то я очень легко могу представить себѣ эту возможность. Но такъ какъ я не могу оставаться при этихъ воззрѣніяхъ, и чтобы они сдѣлались познаніями, я долженъ ихъ уже въ видѣ представленій относить къ какому нибудь предмету и ими опредѣлять его, то я или могу принять, что понятія, которыми я дѣлаю это опредѣленіе, также сообразуются съ предметомъ и тогда я снова прихожу въ прежнее затрудненіе относительно способа, какъ я могу узнать о предметѣ что нибудь a priori;—или же я могу принять, что предметъ или,—что-тоже—опытъ, посредствомъ котораго они (какъ данные предметы) только и могутъ быть познаны, сообразуется съ этими понятіями и въ такомъ случаѣ я вижу легкій исходъ изъ затрудненія, потому что самый опытъ есть способъ познанія, требуемый разсудкомъ, правила этого опыта существуютъ во мнѣ еще прежде, чѣмъ даны самые предметы, слѣдовательно существуютъ a priori и выражаются въ понятіяхъ тоже составленныхъ a priori, съ которыми поэтому необходимо должны сообразоваться и по которымъ должны направляться всѣ предметы опыта. Что же касается тѣхъ предметовъ, которые исключительно и необходимо мыслятся только разумомъ, но которыхъ нѣтъ въ опытѣ (по крайнѣй мѣрѣ въ томъ видѣ, какъ ихъ мыслитъ разумъ), то попытка мыслить ихъ будетъ прекраснымъ пробнымъ камнемъ того, что мы называемъ измѣненнымъ методомъ въ способахъ мышленія, который состоитъ въ томъ, что мы въ вещахъ узнаемъ a priori именно только то, что мы сами влагаемъ въ нихъ.»

2. Кантовская школа. Якоби.

Въ Кантовской философіи легко можно замѣтить, какъ ея достоинства и сильныя стороны, такъ и ея ошибки и слабости. Послѣднія состоятъ, главнымъ образомъ, въ слабости основаній, на которыхъ построено ученіе о познаніи; это ученіе, безъ всякихъ доказательствъ заимствовало у эмпирической психологіи положеніе, что наша познающая способность состоитъ изъ двухъ отдѣльныхъ дѣятельностей, изъ воспринимапія и произвольности. Другой недостатокъ Кантовской философіи состоитъ въ совершенномъ отдѣленіи теоретическаго разума отъ практическаго, изъ которыхъ первый

отвергаетъ то, что принимаетъ другой. Кантъ хотѣлъ уничтожить это отдѣленіе, вставивши между ними впослѣдствіи критику способности сужденія, но этимъ не достигъ своей цѣли, потому что вообще нельзя отдѣлять способность сужденія отъ познавательныхъ способностей и затѣмъ потому, что Кантъ самъ отвергъ реальность той цѣлесообразности, которую мы открываемъ въ природѣ посредствомъ способности сужденія и которая сообщаетъ естественность и сообразность съ природою нашей дѣятельности, предписываемой намъ существующимъ въ насъ нравственнымъ закономъ и этимъ уничтожаетъ отдѣльность и оторванность человѣка отъ природы; эту цѣлесообразность онъ признавалъ чисто субъективнымъ мнѣніемъ, конечно необходимымъ, но все таки совершенно недоказаннымъ.

Ученики Канта старались по мѣрѣ силъ своихъ исправить эти недостатки. Первый, сдѣлавшій подобную попытку, былъ Карлъ Леонардъ Рейнгольдъ (род. въ Вѣнѣ 1758, ум. 1823), заслужившій всеобщее уваженіе своею задушевною искренностью и любовью къ истинѣ, своимъ мужественнымъ отстаиваніемъ права и свободы. Онъ былъ однимъ изъ первыхъ послѣдователей Кантовской философіи и много содѣйствовалъ ея распространенію своими лекціями объ ней (въ Іенѣ и Килѣ) и своими «письмами о Кантовской философіи». Кромѣ того: онъ оказалъ двоякую услугу кантіанизму, онъ старался во первыхъ дать ему твердое основаніе своею теоріею способности представленія, и вовторыхъ—предотвратить ошибки и недоразумѣнія, могшія возникнуть оттого, что Кантъ не опредѣлялъ точно принятыхъ имъ названій для различныхъ душевныхъ дѣятельностей, и для этого раздѣльно и опредѣленно разъяснялъ понятія, соединенныя съ этими названіями.

Рейнгольдъ выходилъ изъ той мысли, что каждый человѣкъ находитъ въ своемъ сознаніи представленія, что представленіе такимъ образомъ есть нѣчто непосредственно извѣстное. Въ представленіи мы необходимо различаемъ три элемента: представляющій *субъектъ*, представляемый *объектъ* и самое *представленіе*, посредствомъ котораго субъектъ воспринимаетъ объектъ. Представленіе есть нѣчто отдѣльное и отъ субъекта и отъ объекта, но оно имѣетъ отношеніе къ нимъ обоимъ; поэтому каждое представленіе состоитъ изъ двухъ элементовъ, изъ содержанія и формы, первое происходитъ отъ объекта, а вторая отъ субъекта. Изъ того, что субъекту принадлежитъ только форма представленія, слѣдуетъ, что для образованія представленія должно быть дано субъекту содержаніе, а онъ самъ долженъ произвести форму для него. Поэтому возможность представленія предполагаетъ въ субъектѣ *воспринимапіе* и *произ-*

вольность. Содержаніе есть нѣчто многосложное, разнообразное, но представленіе приводитъ его въ форму единства; содержаніе составляется впечатлѣніями, производимыми на мыслящій субъектъ; смотря потому, извнутри или извнѣ дѣйствуетъ на него это впечатлѣніе и самое содержаніе называется субъективнымъ или объективнымъ. Для познанія, которое состоитъ въ отчетливомъ и ясномъ сознаніи представленія объ объектѣ, необходимы два рода представленій, одно, которое непосредственно относится къ предмету и есть *воззрѣніе* и другое, которое относится къ объекту только посредствомъ воззрѣнія и есть *понятіе.* Воззрѣнія бываютъ *чувственныя* и *интеллектуальныя*, посдѣднимъ соотвѣтствуетъ *внутреннее*, а первымъ *внѣшнее чувство,* формы которыхъ суть пространство и время. Способность субъекта сознавать объектъ какъ объектъ называется *разсудкомъ.* Онъ сознаетъ объектъ тѣмъ, что разнообразныя воспріятія соединяетъ *въ объективное чувство*. Соединеніе разсудочныхъ понятій есть образованіе *идей.* Способность, образующая идеи, называется *разумомъ*; такъ какъ для разума нѣтъ никакихъ реальныхъ предметовъ въ родѣ тѣхъ, какіе существуютъ для разсудка, то идеи разума не соотвѣтствуютъ какимъ нибудь дѣйствительно существующимъ предметамъ, а просто выражаютъ собою только правила для нашего мышленія. Кромѣ чистаго и эмпирическаго самосознанія есть еще третье, *моральное самосознаніе* или совѣсть, которая требуетъ безусловнаго подчиненія нравственному закону; способность повиноваться этому требованію, или же слѣдовать чувственнымъ вліяніямъ есть свобода воли; она необходимо предполагаетъ бытіе безсмертной души. Такимъ способомъ изъ понятія о представленіи Рейнгольдъ развилъ всѣ частныя состоянія и дѣйствія души, которыя Кантъ безъ точныхъ объясненій, прямо заимствовалъ изъ опытной психологіи; этимъ Рейнгольдъ много содѣйствовалъ ясности и понятности всего Кантовскаго ученія. Однако легко замѣтить, что и его теоріи построены на совершенно недоказанномъ основаніи, потому что въ представленіи рѣшительно нѣтъ никакого различія между самымъ представленіемъ и между представляемымъ; вещь которую мы представляемъ, есть собственно только наше представленіе этой вещи. Вообще, мы можемъ говорить только о нашихъ представленіяхъ вещей, потому что мы не имѣемъ способности воспринять въ себя самыя вещи какъ онѣ есть внѣ насъ; да и существуютъ ли онѣ внѣ нашего представленія—это еще требуется доказать.

Самъ Рейнгольдъ впослѣдствіи замѣтилъ этотъ недостатокъ въ своемъ философствованіи; поэтому онъ принялъ Фихтевское «научное

ученіе», которое хотѣло уничтожить противорѣчіе, заключающееся въ понятіи «вещи самой въ себѣ»; но онъ не раздѣляетъ религіозныхъ воззрѣній Фихте и старался его теоретическія воззрѣнія соединить и примирить съ религіозной философіей Якоби. Потомъ отказался и отъ этого и вмѣстѣ съ Бардили образовалъ систему «раціональнаго реализма», которая стремилась къ тому, чтобы на мѣсто все болѣе и болѣе распространявшагося тогда (въ первыхъ годахъ XIX вѣка) пантеизма поставить теизмъ удовлетворительный для религіознаго чувства человѣка. Эта система выходила изъ того положенія Бардили, что основаніе нашего мышленія есть высшее, всеобщее мышленіе, божественный разумъ; что этотъ разумъ устроилъ разумно какъ наше мышленіе, такъ и все твореніе и что поэтому задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы искать вездѣ въ мірѣ слѣды этого высшаго устрояющаго разума.

Кантовская философія не могла отвѣтить на вопросъ о связи между «вещью въ себѣ» и нашимъ представленіемъ ея; поэтому Бекъ старался устранить этотъ вопросъ тѣмъ, что далъ свое объясненіе представленія, существенно отличное отъ объясненія Канта и Рейнгольда. Онъ считаетъ представленіе не воспринятіемъ даннаго матеріала въ опредѣленную готовую въ духѣ форму, но думаетъ, что каждое представленіе состоитъ единственно и исключительно въ соединеніи разнообразія въ единство, производимое нашимъ духомъ, которое Кантъ называлъ *синтетическимъ единствомъ сознанія*. Отъ этого соединенія происходятъ воззрѣнія; эти воззрѣнія не воспринимаются въ готовыя формы пространства и времени, напротивъ само пространство есть нечто иное какъ это соединеніе, синтезисъ; до этого соединенія въ нашемъ духѣ нѣтъ никакихъ формъ пространства; и самый продолжающійся процессъ этого соединенія есть время. Также точно и категоріи не суть что либо готовое въ нашемъ духѣ, отличное отъ формъ воззрѣнія, онѣ обозначаютъ только способъ соединенія; такъ напр. категорія *величины* тоже самое что пространство, или даже воззрѣніе и именно соединеніе цѣлаго изъ частей, категорія *причинности* выражаетъ только полную связь между отдѣльными сложными представленіями, и такимъ образомъ всякое познаніе основывается на самодѣятельности нашего духа, которою онъ соединяетъ разнообразіе того, что дается чувствами. Вопросъ же—какъ данное чувствами, или ощущеніе относится къ дѣйствительно существующему, Бекъ считаетъ совершено безполезнымъ; потому что вся наша умственная дѣятельность состоитъ единственно только въ соединеніи даннаго или въ представленіи, изъ сферы котораго мы никакимъ образомъ не мо—

жемъ выдти и не можемъ говорить о томъ, что существуетъ внѣ нашего представленія. Конечно, мы всегда говоримъ о вещи, которая производитъ на насъ впечатлѣніе, которая каждое мгновеніе производитъ въ насъ особое представленіе; но это предположеніе существующей внѣ насъ и производящей на насъ впечатлѣніе вещи есть опять таки только дѣятельность представленія; «эмпирическое выраженіе: вещь производитъ на меня впечатлѣніе—получаетъ свое значеніе только отъ выраженія трансцендентальнаго: разсудокъ самъ первоначально полагаетъ нѣчто». Все основаніе философіи есть такимъ образомъ требованіе—вообще представлять что либо; изъ этого должна развиться цѣлая система. Послѣдовательнымъ развитіемъ этой точки зрѣнія была философія Фихте.

Самымъ значительнымъ между послѣдователями Канта былъ Фрисъ (род. 1773 въ Борби, профессоръ въ Гейдельбергѣ и Іенѣ, ум. 1843); онъ, даже послѣ того какъ Фихте и Шеллингъ ушли гораздо дальше Канта, все еще держался критицизма и старался дать ему новую и твердую опору. Въ отсутствіи совершенныхъ психологическихъ основъ онъ видѣлъ главный недостатокъ Кантовской философіи и смотрѣлъ, какъ на ошибку происшедшую изъ этого, на тотъ фактъ, что Кантъ вѣру въ Бога и безсмертіе души вывелъ изъ постулатовъ практическаго разума, вмѣсто того чтобы выводить ихъ изъ сущности нашего мышленія и существующіе въ нашемъ духѣ законы мышленія приписалъ непосредственному сознанію, между тѣмъ какъ мы узнаемъ эти законы только чрезъ самонаблюденіе.

Всѣ познанія, какія мы вообще имѣемъ, основываются на вѣрномъ знаніи сущности нашего разума, которое мы получаемъ чрезъ рефлексію на наше мышленіе. «Если бы мы достаточно глубоко знали сущность разума, то мы непремѣнно были бы въ состояніи вывести изъ этого всѣ законы спекуляціи; потому что наше познаніе міра, какъ познаніе, есть всегда только дѣятельность нашего разума». Мы не можемъ поэтому приписывать себѣ никакихъ знаній, которыя лежали бы внѣ сферы познанія организаціи нашего разума и должны сознаться, что наши ощущенія суть только формулы, посредствомъ которыхъ мы познаемъ, или лучше сказать, мы во второй разъ познаемъ то, что уже первоначально лежало въ насъ. Если мы это лежащее въ насъ знаніе сознаемъ непосредственно (черезъ воззрѣніе), то подтвержденіе или основаніе сужденія называется доказательствомъ (демонстраціей); если же напротивъ для достиженія знанія мы нуждаемся въ сужденіяхъ и рефлексіи, то подобный способъ подтвержденія называется *выведеніемъ* (дедукціей).

такимъ образомъ по Фрису задачу философіи составляетъ дедукція всѣхъ истинъ изъ психологическихъ принциповъ, а не расширеніе нашихъ познаній: «относительно философскаго развитія самый образованный философъ отличается отъ самаго необразованнаго разсудка не обширностью своего знанія, но логическою ясностью формы познанія, которая одинакова въ каждомъ разумѣ, тѣмъ просвѣтленіемъ, которое сообщается только рефлексивнымъ способностямъ».

Посредствомъ такой рефлексіи па нашъ разумъ мы находимъ въ немъ прежде всего законы соединенія воспринятаго (категоріи), по которымъ совершается нашъ опытъ какъ внутренній, такъ и внѣшній. Но на этомъ еще не останавливается нашъ разумъ, потому что онъ имѣетъ въ себѣ какъ первый принципъ всѣхъ своихъ познаній принципъ единства и необходимости. Однако опытъ не соотвѣтствуетъ этому принципу, потому что онъ вездѣ представляетъ намъ только разнообразіе, еще несвязанное единствомъ, онъ показываетъ намъ нѣсколько пространствъ вмѣсто *одного* пространства, времена вмѣсто *одного* времени, незаконченный рядъ соединяющихся причинъ вмѣсто *одной* причины міра. Поэтому разумъ предъявляетъ намъ требованіе, чтобы мы кромѣ міра подлежащаго нашему чувственному опыту принимали еще первый міръ, въ которомъ нѣтъ никакихъ ограниченій, міръ *свободы*. Чувственныя вещи не могутъ быть такими, какъ мы представляемъ ихъ, потому что мы воспринимаемъ ихъ въ формахъ пространства и времени и ничего не можемъ сказать, каковы онѣ сами въ себѣ, независимо отъ этихъ формъ. Вещи суть для насъ только *видимости* или *явленія*; но что должно быть вѣчное, безграничное *бытіе*, міръ свободы,—это слѣдуетъ изъ устройства нашего разума; но такъ какъ нашъ разумъ по своему принципу все то, что онъ ни воспринимаетъ, воспринимаетъ подъ формою единства и необходимости, то ограниченное чувственное знаніе должно соединяться съ знаніемъ неограниченнаго, т. е. чувственныя вещи нужно принимать такъ, какъ будто бы онѣ были явленія «вещей самихъ въ себѣ». Такимъ образомъ мы имѣемъ три основныя сужденія о вещахъ 1) чувственный міръ подчиненный законамъ природы есть только явленіе,—это принципъ *знанія*; 2) въ основаніи явленія лежитъ бытіе вещи въ себѣ,—это принципъ *вѣры*; 3) чувственный міръ есть явленіе міра вещей самихъ въ себѣ,—принципъ чувства, или *чаянія* (Ahnung). Эти сужденія имѣютъ одинаковую достовѣрность, потому что они съ одинаковою необходимостію вытекаютъ изъ сущности нашего разума: по его законамъ мы воспринимаемъ все чувственное подъ формою пространства и времени и соединяемъ его въ связный опытъ, кото-

рый собственно мы не воспринимаемъ извнѣ, а производимъ сами для себя; затѣмъ, слѣдуя необходимымъ законамъ мышленія, мы возвышаемся надъ всѣмъ чувственно воспринятымъ и образуемъ идею неограниченнаго бытія, идею свободы отъ всего чувственнаго, подобно тому какъ мы образовали себѣ понятіе о мірѣ чувственныхъ предметовъ; наконецъ требованіе единства лежащее въ нашемъ духѣ заставляетъ насъ въ конечномъ чувственномъ мірѣ видѣть откровеніе безконечнаго. Посредствомъ *воззрѣнія* и *разсудочныхъ понятій* мы *знаемъ* о бытіи вещей, посредствомъ *понятій разума* мы *вѣримъ* вѣчному бытію ихъ, наконецъ посредствомъ одного *чувства* безъ воззрѣній и понятій мы *чувствуемъ* въ природѣ законъ вѣры. Во всѣхъ этихъ трехъ дѣятельностяхъ духа мы не выходимъ изъ сферы познанія собственно самаго нашего духа; «философъ не можетъ утверждать, что солнце стоитъ на небѣ, онъ можетъ сказать только: каждый конечный разумъ знаетъ, что солнце стоитъ на небѣ; онъ долженъ говорить не такъ: воля свободна, а такъ: каждый конечный разумъ вѣритъ въ свободу воли; онъ не можетъ выражаться такъ: Богъ существуетъ, а долженъ говорить только: каждый конечный разумъ въ жизни прекрасныхъ явленій природы чувствуетъ вѣчную, всемогущую благость». На этихъ трехъ принципахъ основывается раздѣленіе философіи: *спекулятивная философія*, *этика* (наука всеобщаго законодательства относительно знанія вещей для свободнаго существа) и *теологія природы* или *ученіе о цѣляхъ міра*.

Фрисова философія есть полнѣйшее и послѣдовательное развитіе кантовскаго критицизма, или какъ его вѣрнѣе называютъ, *субъективнаго идеализма*, т. е. такого міро-воззрѣнія, которое конечно не отвергаетъ бытія внѣшняго міра, однако на познаніе его смотритъ не какъ на изслѣдованіе сущности и связи этихъ вещей, но какъ на познаніе мыслительныхъ законовъ мыслящаго субъекта. По этому міровоззрѣнію нѣтъ ничего достовѣрно извѣстнаго, кромѣ необходимости представлять міръ извѣстнымъ опредѣленнымъ образомъ; каковъ этотъ міръ въ дѣйствительности и какимъ образомъ онъ можетъ дѣйствовать на субъектъ,—это субъективный идеализмъ считаетъ не постижимымъ и необъяснимымъ, даже логическіе законы имѣютъ для него только субъективное значеніе: Фрисъ думаетъ, что могутъ быть разумныя существа, которыя мыслили бы по другимъ логическимъ законамъ, чѣмъ мы.

Изъ прочихъ, очень многочисленныхъ приверженцевъ кантовской философіи мы упомянемъ еще Г. Е. Шульце, который сперва (именно въ своемъ сочиненіи «Анесидемъ», направленномъ противъ Рейн-

гольда) держался скептическаго направленія, отвергавшаго возможность познанія послѣднихъ принциповъ всякаго знанія, а потомъ обратился къ довольно поверхностному «естественному реализму», т. е. къ принятому безъ всякой критики предположенію существованія тѣлесной и умственной субстанціи; — потомъ В. Т. Круга, который, не расходясь въ существенныхъ началахъ съ Кантомъ, старался въ своей «Фундаментальной философіи, или научномъ основномъ ученіи», найти одно общее основаніе для теоретической и практической философіи, но онъ не разрѣшилъ этой задачи удовлетворительно; и наконецъ Бутервека, оказавшаго услуги Эстетикѣ.

Кантъ нашолъ себѣ очень рѣшительнаго противника въ Фридр. Гейнр. Якоби (род. въ 1743, умеръ въ должности президента Мюнхенской Академіи въ 1819), человѣкѣ, который не будучи собственно ученымъ и философомъ—спеціалистомъ, но обладая значительнымъ философскимъ талантомъ и превосходнымъ даромъ изложенія, не безъ успѣха защищалъ религіозное чувство противъ критицизма. Онъ изложилъ свои взгляды не въ одной связной системѣ, а въ различныхъ сочиненіяхъ, писанныхъ имъ по разнымъ случаямъ (значительнѣйшія изъ нихъ суть: «Письма къ Моисею Мендельсону объ ученіи Спинозы» и трактатъ «о божественныхъ предметахъ»); они имѣютъ потому по большей части только полемическій характеръ и вовсе не представляютъ законченнаго міросозерцанія.

Но Якоби и не намѣренъ былъ создавать такое міросозерцаніе, потому что онъ былъ убѣжденъ, что всякое послѣдовательно проведенное мировоззрѣніе ведетъ къ атеизму. Онъ былъ вполнѣ согласенъ съ Кантомъ, когда Кантъ утверждалъ, что идеи свободы и безсмертія, равно какъ и идеалъ Божества не могутъ быть доказаны, онъ желалъ, подобно Канту, совсѣмъ изгнать ихъ изъ области мышленія, потому что умъ можетъ понимать только чувственно данное и никакъ не можетъ простираться дальше этого. Потому онъ считаетъ совершенно не извинительнымъ, что Кантъ тѣ идеи, которыя онъ только что изгналъ изъ области мышленія, опять призналъ какъ постуляты практическаго разума. «Этотъ способъ доказыванія посредствомъ практическихъ потребностей совершенно нераціоналенъ; онъ хочетъ доказать окольнымъ путемъ то, что вообще не можетъ быть доказано.» По Якоби, интересъ мышленія требуетъ скорѣе, чтобы все было доказываемо, все было обясняемо изъ чувственно даннаго, а то, что не относится къ чувственному, было отвергаемо; «интересъ науки требуетъ, чтобы не было Бога, никакого сверхъестественнаго, внѣміроваго, выше мірнаго существа». Въ томъ же смыслѣ Якоби и систему Спинозы,

которая считаетъ духовное только особеннымъ родомъ воззрѣнія на чувственное, называлъ единственно истинною философіею, къ которой должно приводить всякое стремленіе познавать и понимать; въ этомъ смыслѣ привѣтствовалъ онъ какъ «мессію спекулятивнаго разума» преемника Кантова, Фихте, отрицавшаго возможность личнаго Бога.

Тѣмъ не менѣе однакожъ Якоби думалъ, что человѣкъ имѣетъ «о божественныхъ предметахъ» не менѣе надежное знаніе, чѣмъ о мірѣ чувственномъ; а относительно чувственнаго міра онъ былъ убѣжденъ, что мы воспринимаемъ его дѣйствительно такъ, какъ онъ есть; это было бы несообразностію, думаетъ онъ, еслибы пространство и время были только формами нашего воспріятія и въ явленіяхъ не открывалась бы находящаяся въ основаніи ихъ сущность. Подобно тому какъ ощущеніе есть способность, посредствомъ которой мы сознаемъ чувственный міръ, также точно человѣкъ имѣетъ еще другую высшую способность, посредствомъ которой онъ узнаетъ божественное непосредственно. Эту высшую способность называетъ Якоби то чувствомъ, то вѣрою, то разумомъ. Это послѣднее слово онъ употребляетъ впрочемъ конечно совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, чѣмъ Кантъ; онъ называетъ разумъ способностію внимать божественному. Черезъ разумъ или вѣрнѣе черезъ чувство человѣкъ познаетъ божественное непосредственно, а не черезъ посредственныя заключенія. Это—умственное созерцаніе; болѣе о немъ совершенно ничего нельзя сказать, оно совершенно недоступно ни какому знанію и никому не можетъ быть доказано, кто его не имѣетъ. Это чувство есть высшее, что только человѣкъ имѣетъ и чѣмъ онъ главнымъ образомъ отличается отъ животнаго; его никогда не надобно желать подчинять разсудку; со всякимъ, дерзающимъ вторгнуться съ факеломъ науки въ это святилище, бываетъ тоже, что съ юношею предъ покрытымъ изображеніемъ въ Саисѣ.

Само собою разумѣется, что при такихъ взглядахъ, по которымъ изъ философіи совершенно исключалась цѣлая обширная область человѣческаго пониманія и человѣческихъ интересовъ, философія немогла служить для Якоби къ тому, что она должна дѣлать, именно доставить человѣку обширное стройное міросозерцаніе. Философія должна ограничиваться однимъ чувственнымъ, ея интересъ требуетъ, чтобы сверхъ-естественное было отвергнуто; въ замѣнъ этого Якоби давалъ опору сверхъ-чувственному внѣ философіи, въ непосредственномъ чувствѣ. Поэтому Якоби совершенно вѣрно называлъ свою философію «Нефилософіею, сущность которой заключается въ незнаніи»; другіе называли ее философіею чувства и упрекали

Якоби въ томъ, что будто бы онъ былъ проповѣдникомъ слѣпой вѣры, презрителемъ науки, папистомъ; но это несправедливо. Якоби свое убѣжденіе въ существованіи высшихъ воспріятій основалъ на своемъ собственномъ воспріятіи, на ясности и силѣ своего непосредственнаго чувства, но отнюдь не на слѣпой вѣрѣ въ авторитетъ; главнымъ дѣломъ въ религіи долженъ быть, по его мнѣнію, не какой бы то ни былъ историческій фактъ, а собственное чувство. Онъ былъ такъ далекъ отъ того, чтобы считать философію излишнею, что написалъ своему сыну на память слѣдующія слова: «Не смотря на всю недостаточность философіи, должно все таки безпрестанно философствовать. Нужно или философствовать, или же сдѣлаться католикомъ,—третьяго нѣтъ ничего».

Такое изрѣченіе показываетъ конечно человѣка, не согласнаго съ самимъ собою, который не можетъ въ одно и то же время равно удовлетворить потребностямъ ума и сердца, требованіямъ мышленія и чувствованія. Якоби чувствовалъ самъ это противорѣчіе и довольно часто открыто сознавался въ немъ, но онъ безуспѣшно старался примирить его. Онъ являлся такимъ образомъ противникомъ всѣхъ философовъ, онъ боролся съ ними на философскихъ основаніяхъ, но не могъ противопоставить имъ никакой самостоятельной системы. Гегель очень хорошо изображаетъ его философствованіе, напрасно старающееся соединить знаніе съ вѣрою. «Якоби подобенъ уединенному мыслителю, который утромъ одного дня нашелъ древнюю загадку, вырѣзанную въ скалѣ. Онъ вѣруетъ въ эту загадку, но напрасно трудится разрѣшить ее. Онъ носится съ нею цѣлый день, отыскиваетъ въ ней важный смыслъ, изображаетъ ее въ ученіяхъ и образахъ, услаждающихъ слушателей, одушевляющихъ ихъ благородными желаніями и предчувствіями; но разгадка не дается и мыслитель ложится вечеромъ спать, съ надеждою, что какъ нибудь божественное сновидѣніе или утреннее пробужденіе подскажетъ ему то страстно желанное имъ слово, въ которое онъ такъ твердо вѣруетъ».

3. Фихте.

Вполнѣ послѣдовательно развить субъективный идеализмъ пытался и успѣлъ Фихте.

Іоганъ Готлибъ Фихте родился 1762 г. въ Рамменау, въ Верхнемъ Лаузицѣ. Онъ изучалъ въ Іенѣ богословіе, но преимущественно занимался философіею. До 1793 г., въ которомъ онъ получилъ мѣсто профессора въ Іенѣ, Фихте жилъ преподаваніемъ

уроковъ въ разныхъ семействахъ, именно онъ былъ много лѣтъ въ Цюрихѣ. Назначеніе на должность профессора было слѣдствіемъ его сочиненія, изданнаго въ 1792 г., подъ заглавіемъ «Критика всякаго откровенія»; сочиненіе это совершенно примыкало къ Канту, и такъ какъ оно было анонимно, то его даже считали сначала за произведеніе Канта. Фихте старался въ немъ доказать, что откровеніе было бы возможно только при томъ предположеніи, еслибы нравственный законъ, вслѣдствіе полнѣйшей моральной испорченности человѣчества, совершенно потерялъ свою силу надъ людьми и что, далѣе, содержаніе такого откровенія могло бы состоять только въ постулятахъ практическаго разума, Бога, свободы и безсмертія, потому что человѣку для того, чтобы поступать нравственно, ненужно знать ничего больше. Еще до вступленія въ должность профессора, Фихте издалъ свои «матеріалы для исправленія сужденій о французской революціи;» высказанныя въ нихъ либеральныя начала много содѣйствовали тому, чтобы сдѣлать его ненавистнымъ для правительствъ.

Въ Іенѣ жилъ Фихте въ дружескихъ сношеніяхъ съ многими значительными людьми, которыхъ привлекало къ себѣ тогдашнее Веймарское правительство, какъ-то съ Гете, Шиллеромъ, Гумбольдтомъ, обоими Шлегелями и др., и предавался напряженной ученой дѣятельности. Но эти связи были прерваны уже въ 1799 г., такъ какъ Фихте, вслѣдствіе одного направленнаго противъ него обвиненія въ атеизмѣ и горячей защиты отъ этого, получилъ отставку. Фихте нашолъ себѣ убѣжище въ Берлинѣ, потому что ему, какъ человѣку подозрительному и въ религіозномъ и въ политическомъ отношеніяхъ, въ разныхъ мѣстахъ было отказано въ правѣ мѣстопребыванія; тамъ онъ читалъ популярныя лекціи для образованныхъ людей разныхъ сословій, и продолжалъ это по зимамъ, даже и послѣ того, какъ онъ, въ 1805 г., получилъ должность профессора въ Эрлангенѣ. Знаменитѣйшія изъ этихъ чтеній суть «Рѣчи къ нѣмецкой націи», которыя онъ читалъ зимою 1807—1808 г., когда Берлиномъ управлялъ французскій маршалъ. Эти рѣчи, хотя онѣ имѣли ближайшею своею цѣлію только одно перевоспитаніе націи, были первымъ, могущественнымъ воззваніемъ къ совѣсти нѣмецкаго народа, чтобы онъ стряхнулъ съ себя оковы завоевателя и полагаясь на свои собственныя силы и отказываясь отъ всякой посторонней помощи, мужественно возсталъ на защиту благороднѣйшаго и лучшаго дѣла, т. е. свободы. Въ подобномъ же духѣ дѣйствовалъ Фихте на берлинскій университетъ, его стараніями вновь въ 1809 г. основанный и болѣе всего со-

дѣйствовалъ одушевленію молодежи за дѣло родины. Съ искреннѣйшимъ участіемъ привѣтствовалъ онъ возстаніе народа и по мѣрѣ силъ своихъ самъ содѣйствовалъ освобожденію отъ рабства; такъ что даже сдѣлался жертвою своей дѣятельности. При уходѣ за ранеными, которыхъ Фихте вмѣстѣ съ своей женой принялъ на свое попеченіе, жена его получила нервную лихорадку, и хотя она выздоровѣла, но болѣзнь перешла къ Фихте и онъ умеръ отъ нея въ Январѣ 1814 г.

Въ первомъ изданіи «Критики чистаго разума» Кантомъ было высказано, впослѣдствіи уничтоженное имъ, слѣдующее положеніе: «можетъ быть восприниманіе и произвольность въ сущности неразличаются между собой, можетъ быть мыслящее Я и «вещь сама въ себѣ» одно и тоже.» Къ этому положенію примкнулъ Фихте съ своею теоріею, которая совершенно устранила непонятную «вещь саму въ себѣ». Уже Кантъ доказалъ, что мы воспринимаемъ вещи не такъ, какъ они есть, и то, что мы воспринимаемъ отъ нихъ, происходитъ отъ насъ и нами только придается вещамъ. И такимъ образомъ всякое воспріятіе вообще есть только сознаніе или ощущеніе состоянія нашей души; мы находимъ въ нашей душѣ множество представленій и образовъ и сознаемъ, что мы сами не могли ихъ произвести. Но соотвѣтствуетъ ли имъ что нибудь внѣ насъ, внѣ нашего представленія,—этого нельзя узнать изъ самихъ образовъ; потому что еслибы мы захотѣли какое нибудь существующее въ насъ представленіе для испытанія его истинности сравнить съ воззрѣніемъ, то мы все таки сравнивали бы только образъ съ образомъ, такъ какъ въ самомъ воззрѣніи мы всегда воспринимаемъ только наши собственныя состоянія (т. е. состояніе чувства зрѣнія, осязанія и т. д.), а не самые предметы. Но мы конечно принуждены признавать существованіе предметовъ внѣ насъ, такъ какъ мы знаемъ, что образы чувственныхъ предметовъ, находящіеся въ насъ, не могли произойти отъ насъ самихъ, и потому мы должны признавать нѣчто, что ихъ производитъ и это производящее воображать внѣ насъ; и такимъ образомъ этимъ заканчивается нашъ мыслительный процессъ. Только вслѣдствіе того, что мы находимъ въ себѣ законъ достаточнаго основанія (каждая вещь должна имѣть основаніе, почему она существуетъ) мы принуждены на основаніи существующихъ у насъ представленій заключать о существованіи предметовъ внѣ насъ. Такимъ образомъ мы не воспринимаемъ вещи, но только заключаемъ, что вещи существуютъ внѣ насъ, или, какъ выражается Фихте, мы *полагаемъ* или предполагаемъ вещи внѣ насъ. Поэтому *когда мы мыслимъ, то творимъ себѣ собствен-*

ный міръ. Однако это твореніе вовсе не есть произвольное, потому что, какъ уже было замѣчено выше, мы сознаемъ что представленія, существующія въ нашемъ мышленіи, произошли не вслѣдствіе нашей самодѣятельности, такъ что эти самыя представленія составляютъ ограниченія нашей мыслительной свободы, они суть непонятныя ограниченія нашего Я. Такимъ образомъ то, что побуждаетъ насъ къ мышленію, что принуждаетъ предполагать и противуполагать намъ отличный отъ насъ внѣшній міръ или не–Я, есть необъяснимое, уже данное ограниченіе нашего мышленія; но откуда бы ни происходило это ограниченіе, мы всегда ощущаемъ его только какъ наше собственное состояніе, какъ существенное свойство насъ самихъ, а не какъ что нибудь существующее внѣ насъ, не какъ чистый оттискъ, сдѣланный въ насъ чѣмъ–то чуждымъ намъ. «Представимъ себѣ, напримѣръ, что душа похожа на звучащую струну; чтобы струна издала тонъ для этого нужно, чтобы палецъ прикоснулся къ ней; но и послѣ прикосновенія струна даетъ тонъ, который уже заключался въ ней самой, игра на струнѣ даетъ гармонію тоновъ, которые заключались въ струнѣ, лежали въ ней въ формѣ возможности, потенціально, которые такъ сказать уже à priori принадлежали струнѣ, и прикоснувшійся палецъ не сообщилъ струнѣ ничего изъ своей натуры; напротивъ по звуку струны мы гораздо скорѣе можемъ заключать о внутреннихъ свойствахъ или о природѣ самой струны; тѣмъ болѣе это возможно относительно такого чрезвычайно живаго самостоятельнаго существа, какъ человѣческое Я.»

Вотъ основаніе совершенно послѣдовательнаго субъективнаго идеализма. Изъ него слѣдуетъ, что вся душевная дѣятельность, или мышленіе, представленіе, чувство, суть нечто иное, какъ только выраженіе или обнаруженіе организаціи нашей мыслительной способности. «Подобно тому какъ зеленыя, розовыя и желтыя пятна, которыя долго носятся предъ глазомъ, послѣ того какъ онъ ослѣпленъ яркимъ солнечнымъ свѣтомъ, обнаруживаютъ собою только извѣстное внутреннее устройство нашего зрительнаго органа; такъ точно и качества, съ которыми представляются намъ всѣ предметы и весь міръ, выражаютъ только внутреннее устройство нашего умственнаго зрѣнія, нашей интеллигенціи». Фихтевскій идеализмъ не отрицаетъ, какъ много разъ его упрекали, существованія внѣшняго міра, онъ только создаетъ этотъ міръ и на основаніи организаціи нашего духа хочетъ доказать необходимость признать существованіе внѣшняго міра.

Если такимъ образомъ вся философія будетъ выведена изъ од-

ного общаго основанія и сдѣлается однимъ цѣлымъ, тогда прекратится философія, какъ стремленіе къ истинѣ или къ наукѣ, а напротивъ сама сдѣлается наукой. Съ этой точки зрѣнія Фихте и называетъ свою философію «научнымъ ученіемъ». Чтобы создать такую философію нужно прежде всего найти самый высшій, самъ по себѣ несомнѣнный принципъ, изъ котораго можно былобы вывести потомъ всѣ другіе. Логика признаетъ высшимъ принципомъ принципъ тождества А=А; истину его никто не оспариваетъ. Но разсматривая внимательнѣе это положеніе, мы находимъ что въ немъ рѣшительно нѣтъ содержанія; потому что изъ того, что А=А никакъ не слѣдуетъ, что А дѣйствительно существуетъ, напротивъ это положеніе есть не больше какъ предположеніе, которое должно бы было имѣть такую гипотетическую формулу: если А существуетъ, то А есть. Такимъ образомъ возникаетъ вопросъ: при какихъ условіяхъ существуетъ А? Если мы вообще мыслимъ А, то мыслимъ его равнымъ самому себѣ, поэтому приведенный принципъ тождества значитъ: «полагается, что въ Я заключается нѣчто такое, что постоянно равно самому себѣ, постоянно естъ одно и тоже» или мышленіе всегда одно и тоже и Я всегда равно самому себѣ; потому первый принципъ состоитъ въ слѣдующемъ: «Я есть Я» или «Я есть». Я=Я есть нѣчто совершенно другое чѣмъ А=А. Послѣднее положеніе только гипотетично: если А предполагается существующимъ, то оно существуетъ какъ А; между тѣмъ какъ первое положеніе необходимо, потому что оно заключаетъ въ себѣ условіе, при которомъ А можетъ быть равнымъ А, именно то условіе, что существуетъ равное самому себѣ Я.» Первое дѣйствіе человѣка, отъ котораго исходитъ всякое познаніе, есть поэтому «положеніе Я» (положеніе себя какъ себя), то есть пробужденіе самосознанія. Это положеніе сходно съ принципомъ Декарта: «я мыслю, слѣдовательно я существую», и сходно также съ принципомъ Рейнгольда, который основывалъ философію на фактѣ представленія. Но эти два принципа не доходятъ до послѣдняго основанія, потомучто ни мышленіе, ни представленіе не выражаютъ истинной сущности Я; Я можетъ существовать не мысля и не представляя; что оно существуетъ это есть первое и непосредственное знаніе, какое мы имѣемъ объ немъ. Такимъ образомъ нельзя сказать «я мыслю, слѣдовательно я существую», или «я представляю, слѣдовательно я существую», но нужно сказать: «я существую, слѣдовательно я существую».

Второй основной принципъ обусловливается этимъ первымъ, но не выводится изъ него и есть принципъ противорѣчія: «не–А или

—А не равно А.» Это положеніе возможно только тогда, когда предполагается существованіе Я, остающагося равнымъ самому себѣ, потому что если бы это Я не было равно самому себѣ, тогда А моглобы быть равнымъ—А (А=—А). Но возможность — А, то есть отрицанія А, не вытекаетъ изъ принципа тождества, напротивъ это отрицаніе само выражаетъ тотъ фактъ, что Я прежде положенному нѣчто противополагаетъ. Первоначально же было положено не что другое, какъ Я, и оно только положено безусловно, потому оно и можетъ быть противоположено только Я. Но противоположенное Я есть не-Я. Такимъ образомъ найдены два положенія составляющія основаніе всякаго мышленія. 1) Я полагаетъ само себя. 2) Я противополагаетъ себя не-Я; или: мышленіе начинается непосредственнымъ убѣжденіемъ въ существованіи мыслящаго и по внутренней необходимости противополагаетъ себѣ нѣчто другое; это значитъ, существуетъ самосознаніе и сознаніе внѣшняго міра. Но эти два принципа противорѣчатъ другъ другу, потому что если мы говоримъ: «Я противополагаетъ себя не-Я», то этимъ мы приписываемъ не-Я все то что не принадлежитъ Я, то есть этимъ мы совершенно отрицаемъ Я. Такимъ образомъ если мы мыслимъ не-Я, то мы уже не можемъ болѣе мыслить Я; если же мы мыслимъ Я, то уже не можемъ мыслить не-Я, и значитъ не-Я можетъ быть мыслимо только въ Я. Это противорѣчіе разрѣшаетъ третій принципъ, который показываетъ, какимъ образомъ Я и не-Я соединяются въ сознаніи, не уничтожая другъ друга. Это возможно только вслѣдствіе того, что они взаимно ограничиваютъ себя, то есть, какъ Я такъ и не-Я признаются дѣлимыми; отъ каждаго изъ нихъ мы беремъ часть реальности и переносимъ съ одного на другое; Я существуетъ на столько, на сколько не существуетъ не-Я, и въ свою очередь не-Я существуетъ на столько, на сколько не существуетъ Я. Третій принципъ, такимъ образомъ, состоитъ въ слѣдующемъ: А отчасти есть — А, и — А отчасти есть А, или Я частію равно само себѣ, чисто самодѣятельно, частію опредѣляется чѣмъ то неравнымъ ему, чуждымъ. Все наше познаніе основывается на этихъ трехъ положеніяхъ, изъ которыхъ второе по содержанію, а третье по формѣ обусловливаются первымъ, и которыя могутъ соединиться въ одномъ положеніи, заключающемъ въ себѣ въ зародышѣ всю философію: «въ дѣлимомъ Я противополагается Я дѣлимому не-Я». Это фундаментальное положеніе заключаетъ въ себѣ обѣ основныя дѣятельности мышленія: 1) Я противополагаетъ себѣ не-Я, то есть, Я представляетъ себя ограниченнымъ посредствомъ не-Я; 2) Я

представляетъ не–Я ограниченнымъ посредствомъ Я. Въ первомъ случаѣ Я является познающимъ, во второмъ дѣйствующимъ, потому первое положеніе есть основаніе теоретической, а второе практической философіи.

Все существующее есть только строго научное развитіе кратко изложенной выше основной мысли Фихтевской философіи. Въ дѣлимомъ Я дѣлимое не–Я противополагается Я,–это значитъ: Я прежде всего сознаю только себя самого какъ мыслящее существо; но въ тоже время я нахожу въ себѣ представленія, которыя произошли не отъ меня и какъ причину ихъ я долженъ такимъ образомъ признавать особое отличное отъ меня существо; такъ какъ все таки я же его мыслю, то оно (или мысль объ немъ) зависитъ отъ меня; но съ другой стороны такъ какъ и оно имѣетъ вліяніе на мое представленіе, давая ему опредѣленность, то значитъ и я завишу отъ него. Когда я отдаюсь вліянію того, что существуетъ внѣ меня, т. е. направляю мое мышленіе на внѣшній міръ, тогда я становлюсь познающимъ; а напротивъ когда я независимо отъ всѣхъ внѣшнихъ причинъ свободно опредѣляюсь только самимъ собою, тогда я становлюсь дѣйствующимъ.

Замѣчателенъ при этомъ методъ Фихте, принятый впослѣдствіи и Гегелемъ и состоящій въ томъ, чтобы въ каждомъ положеніи находить два противорѣчащія положенія и потомъ примирять ихъ въ какомъ нибудь третьемъ положеніи. Такимъ образомъ основное положеніе теоретическаго научнаго ученія: Я полагается и опредѣляется чрезъ не–Я» содержитъ двѣ противоположныя мысли: 1) Я опредѣляется чрезъ не–Я, такимъ образомъ Я является страдательнымъ, не–Я дѣятельнымъ. 2) Я полагаетъ само себя какъ опредѣленное чрезъ не–Я, такимъ образомъ Я становится дѣятельнымъ. Это противорѣчіе разрѣшается тою мыслью, что Я отчасти дѣятельно, отчасти страдательно, и притомъ своею собственною дѣятельностью Я полагаетъ въ самомъ себѣ частичное отрицаніе: «сколько частей отрицанія полагаетъ въ себя Я, столько же именно частей реальности полагается въ не–Я, реальность котораго въ противоположномъ ему Я – уничтожаетъ реальность въ немъ самомъ». Эти взаимныя опредѣленія, разсматриваемыя съ точки зрѣнія Я, производятъ Кантовскую категорію взаимодѣйствія, и далѣе изъ положенія: «не–Я опредѣляетъ Я» Фихте выводитъ категорію причинности, а изъ положенія: «Я опредѣляетъ само себя» (являясь такимъ образомъ вмѣстѣ и дѣятельнымъ и страдательнымъ)—категорію субстанціальности; одна субстанція, заключающая въ себѣ всю реальность, есть Я, всѣ акциденціи

суть только ограниченія этой высшей реальности и имѣютъ свою истину только въ Я. Въ этомъ пунктѣ ученіе Фихте существенно сходно съ ученіемъ Спинозы; оба они принимаютъ только одну субстанцію, а на все остальное смотрятъ какъ на реальное только отчасти, которое содержитъ въ себѣ отрицаніе реальнѣйшаго (подобно Спинозѣ, и Фихте могъ бы сказать: «всякое опредѣленіе есть отрицаніе»); разница между ними только въ томъ, что Спиноза свою субстанцію полагаетъ внѣ Я, и на самое Я смотритъ какъ на акциденцію, напротивъ Фихте Я считаетъ субстанціей, а на весь міръ смотритъ только какъ на акциденцію Я. Поэтому Якоби былъ правъ, называвши ученіе Фихте превращеннымъ Спинозизмомъ.

На вопросъ откуда происходятъ ограниченія Я, какое основаніе страдательнаго состоянія въ Я,— заключается двоякій отвѣтъ въ двухъ вышеприведенныхъ положеніяхъ. По закону причинности основаніе страдательнаго состоянія Я лежитъ въ дѣятельности не-Я, а по закону субстанціальности страдательное состояніе есть только уменьшенная дѣятельность безъ внѣшняго основанія. Оба эти воззрѣнія соединяются въ положеніи: дѣятельность Я получаетъ толчекъ; нужно принять, что этотъ толчекъ совершается не безъ содѣйствія Я, что онъ именно дѣйствуетъ на дѣятельность Я, состоящую въ положеніи самого себя, что его дѣятельность, стремящаяся далеко изъ себя самой, опять возвращается къ себѣ самой (рефлектируется),—изъ чего весьма естественно происходитъ самоограниченіе, а изъ него и все прочее, что требуется.

Эта вѣчная перемѣна въ Я, вслѣдствіе которой оно полагаетъ себя то неограниченнымъ и безконечнымъ, то снова ограниченнымъ и конечнымъ, перемѣна, которая состоитъ такъ сказать въ борьбѣ съ самимъ собою и тѣмъ сама себѣ воспроизводитъ такимъ образомъ, что Я старается соединить несоединимое, то пытается безконечное воспринять въ формѣ конечнаго, то возвратившись назадъ, снова полагаетъ его внѣ конечнаго, и въ тотъ же самый моментъ опять пытается безконечное воспринять въ формѣ конечности, — есть способность воображенія. Между тѣмъ какъ воображеніе мгновенно снова уничтожаетъ предметы и переводитъ ихъ въ безконечность, есть другая сила, которая можетъ задержать этотъ летучій объектъ,—это разсудокъ. Такимъ образомъ есть три основныя способности, составляющія нашу разумность, разумъ или способность нѣчто полагать, воображеніе или способность творить объекты и тотчасъ же снова разрушать ихъ и разсудокъ, или простой за-

держиватель того, что произведено воображеніемъ и опредѣлено разумомъ.

Таковы главнѣйшіе пункты основаній теоретической части научнаго ученія; практическая часть его начинается положеніемъ: «Я полагаетъ не-Я опредѣляющимся чрезъ Я». Между тѣмъ какъ въ теоретическомъ знаніи Я и не-Я несоединимы и границы, которыя стѣсняютъ свободную дѣятельность Я, ищутся не внѣ его, и однако не могутъ быть объяснены изъ него самаго,—практическое научное знаніе просто устраняетъ эти границы требованіемъ: «опредѣляй не-Я посредствомъ Я, т. е. не опредѣляйся ничѣмъ внѣшнимъ, но самъ себя и свободно опредѣляй въ твоей дѣятельности. Теоретическое научное ученіе старалось примирить Я и не-Я. Для этой цѣли оно вставляло между ними одинъ за другимъ много посредствующихъ членовъ и всетаки не достигало цѣли. Здѣсь то и является разумъ съ своимъ абсолютнымъ требованіемъ: такъ какъ не-Я никакимъ образомъ не можетъ примириться съ Я, то вообще не должно быть не-Я; этимъ узелъ если и неразвязывается, то хоть разсѣкается».

Поэтому практическое Я старается побѣдить внѣшній міръ, который выступаетъ передъ нимъ какъ ограниченіе его свободы, стремится создать новый, идеальный міръ, какимъ бы онъ былъ, если бы Я было совершенно свободно и независимо; но не-Я, чуждый внѣшній міръ, снова является и снова долженъ быть побѣждаемъ. Но именно въ безконечности этого стремленія и лежитъ залогъ нашей вѣчности.

Изъ этого видно, какое превосходство имѣетъ практическій разумъ надъ теоретическимъ, и Фихте особенно тщательно обработалъ практическую часть философіи.

Нравственное ученіе, самое подробное и глубоко обдуманное сочиненіе Фихте, должно представить теорію сознанія нашей нравственной природы. Прежде всего въ немъ выводится принципъ нравственности слюдующимъ образомъ: «существенный характеръ Я, которымъ оно отличается отъ всего, что внѣ его. состоитъ въ его тенденціи къ самодѣятельности для самодѣятельности (потому что мы можемъ представить себя какъ себя, т. е. отдѣльнымъ отъ всего другаго неиначе какъ только имѣющими желанія, желающими); и эта именно тенденція представляется нашей мысли въ то время, когда мы мыслимъ Я само по себѣ, безъ всякаго отношенія къ чему нибудь внѣ его.» Смотря на эту тенденцію къ самодѣятельности какъ на самихъ себя и признавая въ ней наше собственное существо, мы полагаемъ или представляемъ себя свобод-

ными, т. е. приписываемъ себѣ способность причинности, считаемъ себя разумностью, которая независимо отъ объектовъ сама творитъ объекты. «Въ насъ является необходимая мысль, что мы должны дѣйствовать съ сознаніемъ и сообразно съ понятіями и при томъ съ понятіемъ абсолютной самодѣятельности: и эта мысль есть искомое сознаніе нашей основной тенденціи къ самодѣятельности.» Изъ этого выводится принципъ нравственности: «необходимая мысль разумнаго существа, что оно должно всегда безъ исключеній направлять свою свободу сообразно съ понятіемъ самостоятельности. Или другими словами: если мы станемъ разсматривать собственное существо, независимо отъ всего, что дѣйствуетъ на него извнѣ, то мы найдемъ въ себѣ стремленіе къ самодѣятельности. Мы должны, если не хотимъ противорѣчить истинной сущности нашей природы, подчинять все другое находящееся въ насъ этой сознанной внутренней самодѣятельности; мы должны считать себя свободными, потому мы находимъ въ себѣ свободу какъ послѣднее основное явленіе. Вѣра въ объективную дѣйствительность этого явленія вытекаетъ изъ сознанія нравственнаго закона. Я дѣйствительно свободенъ, — это есть первый членъ вѣры, который пролагаетъ намъ путь въ разумный міръ и даетъ ему твердую почву. Эта вѣра есть вмѣстѣ съ тѣмъ соединительный пунктъ между двумя мірами и изъ ней вытекаетъ наша система, которая должна обнять оба міра. Дѣйствіе нельзя вывести изъ бытія, потому что первое тогда превратилось бы въ призракъ, но я не смѣю считать его призракомъ; скорѣй на оборотъ, бытіе нужно выводить изъ дѣятельности. Я не вытекаетъ изъ не-Я, жизнь не выводится изъ смерти, но наоборотъ не-Я вытекаетъ изъ Я; и потому изъ Я должна быть выводима вся философія. Изъ этого видно, что и у Фихте, какъ у Канта, сознаніе внутренняго стремленія, категорическій императивъ, есть послѣднее основаніе нашихъ важнѣйшихъ убѣжденій; только Фихте дѣлаетъ шагъ дальше Канта; тогда какъ по понятіямъ Канта только свобода, безсмертіе и бытіе Бога суть постуляты практическаго разума, а у Фихте еще самое убѣжденіе въ существованіи внѣшняго міра есть только слѣдствіе сознаннаго стремленія къ самодѣятельности.

Необходимость этого убѣжденія онъ доказываетъ слѣдующимъ образомъ: разумное существо должно приписывать себѣ способность свободы. Оно такимъ образомъ должно думать, что вслѣдстіе его свободы возможны многія дѣйствительныя и опредѣленныя дѣйствія. Далѣе оно не можетъ представить себѣ никакого дѣйствительнаго дѣйствія, если не предположитъ что нибудь внѣ себя, къ чему бы

относилось это дѣйствіе. Также точно разумное существо не можетъ приписывать себѣ способности свободы, не находя въ себѣ дѣйствительнаго отправленія этой способности или дѣйствительнаго свободнаго желанія. Желаніе же только тогда можетъ быть сознаваемо, когда оно приписываетъ себѣ дѣйствительную причинность, исходящую во внѣ его, т. е. когда оно признаетъ, что для него возможна дѣйствительная дѣятельность во внѣшнемъ мірѣ, что по его желанію произойдутъ извѣстныя перемѣны во внѣшнемъ мірѣ. Эти перемѣны образуютъ собою послѣдовательный рядъ причинъ, началомъ которыхъ всегда бываетъ опредѣленный пунктъ, нѣчто такое, на что воля имѣетъ непосредственное вліяніе.

Когда я хочу мою дѣятельность перенести во внѣ, то я въ перенесеніи ея зависимъ отъ внѣшняго міра, который опредѣляетъ мою дѣятельность. Все что не зависитъ отъ свободы есть природа; поэтому и Я, когда оно мыслится объективнымъ, т. е. опредѣляющимся чѣмъ нибудь постороннимъ, тоже принадлежитъ къ области природы, и подобно тому какъ мы мыслящему Я приписываемъ свободное стремленіе къ самодѣятельности, мы должны и мыслимому принадлежащему природѣ Я приписывать естественное стремленіе. Это наше естественное стремленіе или чувственное желаніе имѣетъ своимъ предметомъ предметы природы, чтобы или непосредственно соединить ихъ съ нами (какъ пища и питье), или привести ихъ въ извѣстное отношеніе со мною (свободный воздухъ, ясная погода и т. д.). Всѣ предметы природы существуютъ въ пространствѣ, какъ уже извѣстно изъ теоретической философіи, поэтому мы и свое Я, насколько оно принадлежитъ природѣ (или есть продуктъ природы) также должны представлять пространственнымъ, потому что иначе природа не могла бы дѣйствовать на него; поэтому мы состоимъ изъ матеріи, на которую воля имѣетъ непосредственное вліяніе, т. е. изъ тѣла.

Такимъ образомъ Фихте доказываетъ, — чего еще не дѣлалъ ни одинъ философъ, — что мы имѣемъ тѣло и доказываетъ тѣмъ, что мы вслѣдствіе присущаго намъ стремленія признаемъ въ себѣ способность дѣйствовать на внѣшній міръ и такимъ образомъ производить по опредѣленному началу извѣстныя измѣненія въ чувственномъ мірѣ, далѣе тѣмъ, что внѣшній міръ дѣйствуетъ на насъ и мы поэтому должны представлять себя подъ тѣми же условіями (напр. подъ формою пространственности), какъ и внѣшній міръ.

Стремленіе, которое мы находимъ въ себѣ вслѣдствіе нашей чувственной природы, есть стремленіе къ удовольствію; оно стремится къ удовлетворенію для самаго удовлетворенія, подобно тому

какъ первоначальное стремленіе къ самодѣятольности въ человѣкѣ стремится къ свободѣ для свободы. Оба стремленія совершенно независимы одно отъ другаго, поэтому задача состоитъ въ томъ чтобы примирить ихъ и чтобы они не уничтожали другъ друга. «Чистое стремленіе имѣетъ въ виду абсолютную независимость, и наша дѣятельность тогда сообразна съ нимъ, когда и она тоже имѣетъ въ виду эту независимость, т. е. лежитъ въ ряду, чрезъ продолженіе котораго Я должно статъ независимымъ. — Этотъ рядъ опредѣленъ необходимо, начиная отъ перваго пункта, на которомъ поставлена личность своею природою, и до безконечности и опредѣленъ, разумѣется— въ идеѣ; и такимъ образомъ для каждаго возможнаго случая назначено, чего въ этомъ случаѣ и при всѣхъ условіяхъ требуетъ чистое стремленіе. Мы можемъ назвать этотъ рядъ нравственнымъ назначеніемъ конечнаго разумнаго существа. Не смотря на то, что этотъ рядъ самъ по себѣ еще неизвѣстенъ, однако оказывается, что онъ необходимо долженъ существовать. Поэтому мы можемъ твердо стоять на этомъ основаніи и должны принять принципомъ нравственности слѣдующее положеніе: исполняй всегда твое назначеніе; хотя при этомъ нужно еще отвѣтить на вопросъ: «а что такое твое назначеніе?» Въ каждый моментъ есть нѣчто сообразное съ нашимъ нравственнымъ назначеніемъ; этого нѣчто требуютъ вмѣстѣ и чистое стремленіе и естественное стремленіе (если только послѣднее не извращено); только вслѣдствіе этого становится возможнымъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ нравственное дѣйствіе, хотя и не все то, чего требуетъ естественное стремленіе, соотвѣтствуетъ нравственному назначенію человѣка. Изъ соединенія обоихъ этихъ стремленій происходитъ смѣшанное, нравственное стремленіе; оно не имѣетъ въ виду независимости человѣка вообще, какъ дѣлаетъ чистое стремленіе, но подобно естественному стремленію оно требуетъ отъ насъ частныхъ опредѣленныхъ дѣйствій, конечно такихъ, которыя лежатъ въ безконечномъ ряду дѣйствій и которыя ведутъ человѣка къ свободѣ. Но на нравственное стремленіе нельзя смотрѣть какъ на слѣпую побуждающую силу; напротивъ какъ свобода, къ которой ведетъ человѣка чистое стремленіе, состоитъ въ самосознаніи свободномъ отъ всѣхъ внѣшнихъ опредѣленій, въ чистой разумности, такъ и нравственное стремленіе основывается на знаніи, на ясномъ пониманіи, что то или другое есть нашъ долгъ; дѣятельность безъ этого пониманія можно конечно назвать законосообразною, но никакъ нельзя назвать нравственною. Нравственное стремленіе при содѣйствіи нашего мышленія должно стать опредѣленнымъ понятіемъ, ка-

тегорическимъ императивомъ. Изъ этого слѣдуетъ, что всеобщее условіе нравственной дѣятельности, независимо отъ самаго содержанія дѣйствій, состоитъ въ томъ, чтобы мы дѣйствовали всегда съ яснымъ сознаніемъ, а не слѣпо по однимъ только влеченіямъ и никогда не дѣйствовали противъ нашего убѣжденія. Поэтому ясное, самостоятельно выработанное пониманіе необходимо для каждаго нравственнаго дѣйствія, и «кто дѣйствуетъ только изъ повиновенія авторитету, тотъ необходимо дѣйствуетъ безсовѣстно». Критеріей для вѣрности нашихъ убѣжденій мы имѣемъ въ себѣ самихъ, это есть чувство истины или совѣсть, непосредственное сознаніе нашего опредѣленнаго долга. «Совѣсть никогда не ошибается и не можетъ ошибаться, потому что она есть непосредственное сознаніе нашего чистаго Я, выше котораго нѣтъ другаго сознанія.» Такимъ образомъ высшій всеобщій (формальный) принципъ нравственнаго ученія можно формулировать такъ: дѣйствуй всегда по крайнему разумѣнію твоего долга, или дѣйствуй по твоей совѣсти.

Это сознаніе, что человѣкъ въ каждое мгновеніе долженъ исполнять свое назначеніе, есть самое несомнѣнное изъ всѣхъ нашихъ знаній; всѣ другія убѣжденія, все, что мы считаемъ самымъ достовѣрымъ и неоспоримымъ (напр. существованіе внѣшняго міра и проч.) основывается только на этомъ сознаніи, только изъ него выводится и доказывается. Потому оно есть единственно возможный принципъ морали, всякое другое основаніе для неи необходимо приводитъ къ ученію о пользѣ или утилитаризму, къ ученію о наслажденіи или эвдемонизму вмѣсто чистаго ученія о долгѣ.

Зло въ человѣкѣ происходитъ единственно только отъ того, что человѣкъ помрачаетъ это ясное сознаніе долга тѣмъ, что не подвигается впередъ въ ряду дѣйствій, необходимыхъ для его предназначенія, но остается неподвижно въ своей первобытной зависимости отъ природы. Совершенно немыслимо, чтобы кто нибудь при ясномъ сознаніи своего долга въ моментъ дѣйствія рѣшился не исполнять своего долга; это было бы чисто дьявольски, но понятіе дьявола противорѣчитъ само себѣ и потому уничтожаетъ себя. Основное зло человѣка есть неподвижность, которая удерживаетъ его на низшихъ степеняхъ развитія и постепенно дѣлаетъ совершенно неспособнымъ къ добру; изъ неподвижности проистекаетъ второй порокъ человѣка — трусость, которая состоитъ въ неспособности отстаивать свою самостоятельность въ умственныхъ и физическихъ сношеніяхъ съ другими и которая ведетъ къ умственному и тѣлесному рабству. Трусость имѣетъ своимъ естественнымъ послѣдствіемъ фальшивость, третій основной порокъ человѣчества.

Искоренить эти недостатки въ мірѣ нравственными вліяніями—есть высшая задача человѣчества.

Формальный принципъ нравственнаго ученія: дѣйствуй постоянно по твоему крайнему убѣжденію, или: дѣйствуй по твоей совѣсти—совершенно достаточенъ для практической жизни; потому что такъ какъ всѣ наши дѣйствія лежатъ въ ряду, который ведетъ или къ свободѣ или мимо ея, такъ какъ значитъ дѣйствія могутъ быть только или добрыми или же злыми, и не могутъ быть безразличными, то совѣсть ни въ какомъ опредѣленномъ случаѣ неможетъ оставить насъ безъ совѣта. Однако можно опредѣлить и матеріальное содержаніе нравственнаго закона, можно сказать, что въ извѣстномъ случаѣ одобритъ совѣсть и что нѣтъ. Однако это прикладное нравственное ученіе нужно понимать только условно; потому что если и можно доказать, что внѣ меня существуетъ одно разумное существо [1]), то существованіе многихъ разумныхъ существъ, существованіе человѣчества, не можетъ быть строго доказано, а нравственныя правила для совокупной жизни съ другими имѣютъ значеніе тогда, когда эти другіе дѣйствительно существуютъ.

Такъ какъ цѣль высшая всѣхъ нашихъ дѣйствій есть совершенная свобода и самостоятельность Я, то изъ этого слѣдуетъ, что всѣ наши дѣйствія должны служить этой цѣли. Но самостоятельное дѣйствованіе по отношенію къ внѣшнему міру возможно только при томъ предположеніи, что наше тѣло ни въ какомъ случаѣ не противодѣйствуетъ нашей волѣ; поэтому нашъ долгъ возможнымъ образомъ развивать и сохранять наше тѣло, но только какъ средство и никогда какъ цѣль. Такъ какъ далѣе наша свобода состоитъ въ познаніи и послѣдняя задача всякаго знанія есть наша свобода, то изъ этого вытекаетъ долгъ развивать познавательныя способности безгранично и при всякомъ знаніи не упускать изъ виду долга какъ высшей цѣли. Изъ того, что мы находимся вынужденными признавать не одно только разумное существо, Я, но допускать много Я слѣдуетъ, что мы все, прилагающееся къ нашему Я, должны въ равной мѣрѣ переносить и на другія Я, должны представлять свою свободу существующею одновременно съ свободою другихъ разумныхъ существъ. Наше стремленіе поэтому должно быть направлено къ тому, чтобы сдѣлать самостоятельнымъ, сво-

---

[1]) Доказательство заимствуется изъ того, что человѣкъ до сознанія своей свободы можетъ достигнуть только при посредствѣ другаго свободнаго существа, которое онъ познаетъ какъ свободное.

боднымъ и господствующимъ не только свое Я, но вообще Я. Изъ этого вытекаетъ всеобщая мораль, требуется одинаковое дѣйствованіе всѣхъ разумныхъ существъ и здѣсь находитъ примѣненіе Кантовскій императивъ: дѣйствуй такъ, чтобы правила твоей воли можно было представить принципомъ всеобщаго законодательства. Такимъ образомъ каждый имѣетъ долгъ жить или дѣйствовать въ обществѣ, потому что иначе онъ не можетъ распространять въ немъ нравственность; и также точно каждый долженъ принадлежать къ церкви, такъ какъ церковь имѣетъ задачей развивать общежительныя практическія убѣжденія, съ которыми можно связать дальнѣйшія понятія и убѣжденія, необходимыя каждому разумному существу относительно другихъ существъ для того, чтобы доставить вообще власть разуму. То, въ чемъ всѣ согласны называется символомъ церкви; онъ не есть нѣчто навѣки неизмѣнное, но постоянно можетъ измѣняться; убѣжденіе только выходитъ изъ него, но не можетъ навсегда остановиться на немъ; напротивъ долгъ каждаго образовать для себя свои собственныя убѣжденія и совершенно смѣло сообщать ихъ другимъ; вопреки собственному убѣжденію ставить себѣ цѣлью удерживать другихъ въ прежней вѣрѣ,—безнравственно [1]). Вся конечная цѣль человѣка можетъ быть выражена слѣдующимъ образомъ: «послѣдняя цѣль всякой дѣятельности человѣка въ обществѣ такова: люди должны быть всѣ согласны между собою; но только въ чисто разумномъ люди всѣ могутъ сойтись, потому что оно только единственно обще всѣмъ имъ. При такомъ предположеніи церковь и государство уничтожаются сами собою, потому что всѣ имѣютъ одинаковыя убѣжденія и воля каждаго частнаго лица есть дѣйствительно всеобщій законъ, потому что всѣ другіе хотятъ того же, что и она. Если бы эта цѣль была достигнута, тогда то, что дѣлаетъ одинъ, было бы полезно для всѣхъ и что дѣлаютъ всѣ было бы полезно каждому, потому что въ дѣйствительности они всѣ имѣютъ только одну цѣль. И теперь уже это такъ, но только въ идеѣ. Каждый во всемъ, что онъ дѣлаетъ, долженъ думать о всѣхъ: но многаго онъ не можетъ дѣлать именно потому, что не знаетъ, хотятъ ли этого всѣ.»

Изъ такого основанія,—что задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы вездѣ довести разумъ до самостоятельности и создать общую

---

[1]) „Символъ есть только точка исхода. Не его нужно изучать—это духъ поповства—но съ него нужно начинать изученіе, онъ служитъ первымъ положеніемъ. Символъ подлежитъ измѣненіямъ и долженъ постоянно измѣнятся добрыми и цѣлесообразными положеніями.“

нравственность, — Фихте выводитъ частныя обязанности. Онъ дѣлитъ ихъ на условныя и безусловныя обязанности и потомъ тѣ и другія еще подраздѣляетъ на особенныя и всеобщія. Всеобщія условныя обязанности состоятъ въ сохраненіи и развитіи жизни и образованіи тѣла какъ средства нравственности, особенныя же условныя обязанности состоятъ въ выборѣ опредѣленнаго состоянія и призванія и въ образованіи, сообразномъ съ ними. Всеобщія абсолютныя (безусловныя) обязанности состоятъ частью въ сохраненіи свободы разумнаго существа, частью въ распространеніи морали вообще. Чтобы сохранить свободу разумнаго существа, для этого необходимо: 1) не дѣлать ничего вреднаго тѣлу другаго, которое есть условіе для его дѣятельности; 2) ни одно разумное существо не должно какимъ бы то ни было образомъ вводить въ заблужденіе разумъ другаго и должно быть совершенно истиннымъ и откровеннымъ; 3) каждому разумному существу должна быть совершенно подчинена извѣстная часть природы, чтобы этимъ оно могло достигать своихъ цѣлей, т. е. каждый индивидуумъ имѣетъ право собственности. Случаи столкновенія, возможные при свободѣ многихъ разумныхъ существъ, разрѣшаются съ той точки зрѣнія, что мое Я совершенно равно другимъ Я. Обязанность распространять мораль вообще не можетъ поддерживаться наградами и наказаніями другихъ, потому что стремленіе къ счастью, дѣйствуя на награды и наказанія, основывается только на естественномъ стремленіи, но не имѣетъ никакого отношенія къ чистому стремленію; кто дѣйствуетъ изъ за наградъ и наказаній, тотъ дѣйствуетъ несообразно съ долгомъ. Даже теоретическое убѣжденіе не можетъ принудительно дѣйствовать на нравственность, потому что дѣйствительное убѣжденіе невозможно безъ внутренняго свободнаго согласія на дѣятельность; на людей можно дѣйствовать только такимъ образомъ, чтобы вызвать въ нихъ чувство уваженія, которое потомъ можетъ перейти въ нихъ въ самоуваженіе. Изъ этого вытекаетъ обязанность хорошаго примѣра, т. е. обязанность не только дѣйствовать нравственно для примѣра другимъ, но еще совершать нравственныя дѣйствія не иначе какъ открыто, если отъ этого можно ожидать нравственной пользы для другихъ. Особенныя безусловныя обязанности относятся частью къ естественному состоянію людей (обязанности брака, родителей и дѣтей) частью къ особеннымъ состояніямъ (обязанности ученаго, моральнаго учителя народа, художника, государственнаго чиновника, низшихъ классовъ народа); во всѣхъ этихъ обязанностяхъ долженъ выражаться принципъ общей свободы.

Эти основныя черты нравственнаго ученія Фихте въ короткихъ словахъ можно выразить такимъ образомъ: самое несомнѣнное для каждаго человѣка есть сознаніе, что онъ *долженъ* нѣчто дѣлать для самаго дѣла, безъ всякихъ другихъ побужденій, сознаніе долга. Во всемъ человѣкъ можетъ сомнѣваться, только не сомнѣваться въ своей совѣсти, для него несомнѣнно только то, что составляетъ необходимое условіе для исполненія внутренней совѣсти. Внутреннее стремленіе человѣка опредѣляться только самимъ собою и быть свободнымъ никогда не побудило бы его къ дѣятельности въ чувственномъ мірѣ, еслибы онъ какъ членъ природы не слѣдовалъ естественному стремленію. Такъ какъ человѣкъ еще не можетъ быть свободнымъ, то задача его состоитъ въ томъ, чтобы дѣлаться свободнымъ, т. е. дѣйствовать такъ, чтобы становиться все болѣе независимымъ и болѣе совершеннымъ. Дѣйствія, ведущія къ свободѣ, лежатъ въ связномъ непрерывномъ ряду; такимъ образомъ въ каждое мгновеніе отъ человѣка требуется опредѣленное дѣйствіе. «Исполняй твое назначеніе», это правило обязательно для человѣка во всякое мгновеніе и потому для него никогда не можетъ быть безразличныхъ дѣйствій; все можетъ быть или худо или хорошо, потому что все дѣлается или по чувству долга или нѣтъ, и всякое дѣйствіе вытекающее изъ какого нибудь другаго побужденія, а не изъ чувства долга, безнравственно, будетъ ли оно дозволеннымъ или законнымъ, это все равно. «Кому это нравственное ученіе кажется суровымъ и строгимъ, тому нельзя ничего сдѣлать; потому что никакого другаго ученія нѣтъ».

Съ полнымъ правомъ можно сказать, что нравственное ученіе Фихте есть самое чистѣйшее изъ всѣхъ, какія когда либо высказывались. Оно требуетъ безусловнаго подчиненія долгу для самаго долга безъ всякой надежды на награду и безъ страха наказанія, оно не знаетъ ничего средняго между чувственной и духовной природой человѣка, оно отвергаетъ всякія искусственныя извиненія и уловки (напр. ложь въ случаѣ нужды, безразличныя нравственныя дѣйствія и т. д.), которыми человѣкъ охотно обходитъ строгость законовъ долга, оно не знаетъ никакихъ уступокъ преданію, авторитету, оно требуетъ, чтобы человѣкъ выработалъ себѣ свободное убѣжденіе и дѣйствовалъ безусловно по этому убѣжденію. Чрезъ эту этику проходитъ серьезное мужественное чувство, величественный энтузіазмъ къ истинѣ, такъ что на нравственное ученіе Фихте не можетъ смотрѣть безъ удивленія и почтенія даже тотъ, кто не согласенъ съ его философіей. Фихте тоже принадлежитъ періоду могучаго движенія впередъ, когда умъ стремился стряхнуть съ

себя оковы рутинной морали и авторитета неподвижной церковной вѣры, чтобы найти послѣднюю твердую опору во внутренней природѣ человѣка; но — какое различіе между Фихте и ораторами французскаго періода просвѣщенія, какое различіе между французскимъ esprit и нѣмецкимъ Geist!

Въ Философіи права, которую Фихте обработалъ прежде своего нравственнаго ученія (въ «Основаніяхъ естественнаго права»), онъ также выходитъ изъ того положенія, что разумное существо не иначе можетъ представить себя, какъ допуская въ тоже время бытіе внѣшняго міра и въ немъ другихъ разумныхъ существъ. Онъ доказываетъ бытіе человѣчества существованіемъ одного человѣка, потому что только среди подобныхъ себѣ человѣкъ можетъ стать человѣкомъ, и каждый долженъ прежде всего воспитать себя человѣкомъ. Но многія свободныя личности не могутъ жить вмѣстѣ безъ извѣстныхъ отношеній права, которыя имѣютъ свое основаніе во взаимномъ признаніи свободы каждаго. Такъ какъ одинъ можетъ нарушать свободу другаго только тѣмъ, что стѣсняетъ его въ его внѣшнихъ дѣйствіяхъ, то области права подлежатъ только дѣйствія; что совершается въ самомъ человѣкѣ, то подлежитъ высшему суду нравственности.

Чтобы могли существовать вмѣстѣ многія свободныя существа, для этого каждое изъ нихъ должно понятіе своей свободы ограничивать понятіемъ свободы другаго, т. е. пользоваться своею свободою такимъ образомъ, чтобы не нарушать свободы другаго. «Ограничивай твою свободу понятіемъ свободы всѣхъ прочихъ разумныхъ существъ, съ которыми ты находишься въ связи», гласитъ первый принципъ философіи права. Права, непосредственно вытекающія изъ самаго познанія разумнаго существа, называются основными или первоначальными правами. «Основное право есть безусловное право лица быть въ чувственномъ мірѣ только причиною, а не страдательнымъ дѣйствіемъ». Человѣку прежде всего принадлежитъ право свободнаго самоопредѣленія и свободнаго дѣйствія на природу; а это возможно только тогда, когда тѣло человѣка, которое есть единственное орудіе его дѣйствій, неприкосновенно и когда опредѣленная сфера чувственнаго міра (собственность) безусловно подчинена дѣйствію разумнаго существа. Поэтому право личной (тѣлесной) свободы и право собственности суть неприкосновенныя первоначальныя права каждаго человѣка.

Соблюденіе первоначальныхъ правъ обусловливается прежде всего взаимною вѣрностью и взаимною вѣрою; но гдѣ онѣ нарушены, тамъ для возстановленія силы и цѣлости права нужно право на-

силія, которое независимо отъ доброй воли лица дѣлаетъ возможными отношенія по праву, производя то, что изъ каждаго противузаконнаго дѣйствія вытекаетъ результатъ, противоположный его цѣли. Для приведенія въ исполненіе этого права насилія нужна вынуждающая и наказывающая виновника власть; чтобы составить такую власть всѣ свободныя лица должны соединиться и заключить договоръ. Изъ этого вытекаетъ государственное право.

Для этого необходимъ государственный договоръ, въ которомъ всѣ граждане выражаютъ общую волю взаимно защищать другъ друга. Эта общая воля находитъ себѣ выраженіе, обязательное и для будущаго времени, въ законодательствѣ, которое называется гражданскимъ, когда опредѣляетъ права лицъ и уголовнымъ, когда опредѣляетъ наказанія нарушителямъ права. Для приведенія въ исполненіе этой въ законодательствѣ выраженной общей воли необходима власть, въ сравненіи съ которой безконечна мала власть каждаго отдѣльнаго лица, именно государственная власть, которой принадлежитъ право произносить и исполнять приговоры. Государственный договоръ между гражданами, законодательство и государственная власть суть такимъ образомъ три составныя части государственнаго права.

Такія отношенія права абсолютно необходимы для людей; но они могутъ существовать только при гражданскомъ союзѣ. Государство само поэтому есть истинное и настоящее естественное состояніе человѣка; задача политика такимъ образомъ состоитъ въ томъ, чтобы государство въ томъ видѣ какъ оно образовалось естественно (государство по нуждѣ) приближать болѣе и болѣе къ разумному государству, пока наконецъ государственные законы не сдѣлаются только осуществленнымъ естественнымъ правомъ.

Религіозныя воззрѣнія Фихте необходимо вытекаютъ изъ приведенныхъ основаній его системы. Можно сказать, вся система его имѣетъ религіозное основаніе,—также точно какъ главную черту характера Фихте составляла глубокая религіозность, сознаніе чувства долга,—она основывается на вѣрѣ въ нравственный порядокъ міра, въ которомъ каждый и во всякое мгновеніе занимаетъ опредѣленное мѣсто. Но въ этомъ только и состоитъ вся вѣра Фихте; дѣлать заключеніе отъ моральнаго міроваго порядка къ существованію личнаго Бога какъ виновника его,—онъ считаетъ совершенно несправедливымъ. Мы сообщимъ здѣсь его собственными словами сущность его вѣры, какъ она изложена въ его статьѣ: «объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе», которая какъ извѣстно была причиною удаленія его изъ Іены.

„Міръ есть не что иное, какъ выраженное въ чувственныхъ формахъ по разумнымъ понятнымъ законамъ созерцаніе нашей собственной внутренней дѣятельности, какъ одна разумность въ сферѣ непонятныхъ границъ, въ которыя мы заключены,—такъ говоритъ трансцендентальная теорія; и человѣку нельзя ставить въ вину когда онъ чувствуетъ неловкость при этомъ совершенномъ уничтоженіи почвы подъ его ногами. Тѣ границы конечно непонятны по своему происхожденію; но ктоже сказалъ тебѣ объ нихъ? значеніе ихъ яснѣе и несомнѣннѣе всего, онѣ суть твое опредѣленное мѣсто въ моральномъ порядкѣ вещей. Что ты воспринимаешь при помощи ихъ, то только и имѣетъ реальность, единственную, какая доступна тебѣ и какая существуетъ для тебя, онѣ суть твое опредѣленное мѣсто въ нравственномъ порядкѣ вещей; онѣ — указаніе долга, живое выраженіе того, что ты долженъ дѣлать, потому что ты вообще долженъ же что нибудь дѣлать. Нашъ міръ есть чувственно выраженный матеріалъ нашего долга; это составляетъ истинную реальность въ вещахъ, истинное основное вещество всѣхъ явленій. Принужденіе, съ какимъ является предъ нами вѣра въ реальность долга, есть моральное принужденіе, единственно возможное для свободнаго существа. Никто не можетъ отказаться отъ своего назначенія до такой степени, что бы для него не оставалось возможности будущаго высшаго совершенствованія по крайней мѣрѣ въ этихъ границахъ. — Такимъ образомъ принципъ этой вѣры въ реальность чувственнаго міра, вытекающій какъ результатъ нравственнаго мірового порядка, можетъ быть названъ откровеніемъ. Въ этомъ откровеніи открывается нашъ долгъ."

„Это есть истинная вѣра; этотъ моральный порядокъ есть нѣчто божественное воспринимаемое нами. Эта вѣра выражается дѣйствованіемъ по праву. Единственно возможное вѣроисповѣданіе состоитъ въ томъ, чтобы съ радостью и открыто исполнять все, что требуетъ долгъ, безъ всякихъ сомнѣній и мудрствованій о послѣдствіяхъ. Вслѣдствіе этого божественное становится въ насъ живымъ и дѣятельнымъ; каждое наше дѣйствіе совершается съ мыслью о божественномъ и всѣ слѣдствія ихъ сохраняются только въ немъ."

„Истинный атеизмъ, настоящее безвѣріе и безбожіе состоитъ въ томъ, когда мудрствуютъ и резонируютъ о послѣдствіяхъ своихъ дѣйствій и не слушаются голоса совѣсти до тѣхъ поръ, пока не увѣрятся, что это будетъ имѣть выгодныя послѣдствія, и такимъ образомъ свой собственный совѣтъ ставятъ выше совѣта божественнаго и себя дѣлаютъ богомъ. Кто дѣлаетъ дурное для того, чтобы изъ этого произошло доброе, тотъ поступаетъ безбожно. Въ моральномъ міроправленіи изъ дурнаго никогда не выйдетъ хорошее, и какъ скоро ты думаешь о дурномъ, тебѣ уже невозможно думать о добромъ. — Ты не можешь лгать, хотя бы отъ этого міръ превратился въ развалины. Но это только фраза и способъ выраженія: если ты въ самомъ дѣлѣ можешь вѣрить, что безъ лжи міръ разрушится, то значитъ твое существо заключаетъ въ себѣ противорѣчіе и само себѣ уничтожаетъ. Но ты невѣришь этому, не можешь и не долженъ вѣрить; ты знаешь, что въ планѣ сохраненія себя ты не можешъ разсчитывать на ложь."

„Указанная выше вѣра есть вся и единственная вѣра, къ ней нечего прибавлять и другой вѣры не можетъ быть. Живой и дѣйствующій нравственный порядокъ есть самъ Богъ; намъ не нуженъ никакой другой Богъ и другаго мы не можемъ понять. Разумъ не видитъ никакого основанія выходить изъ этого нравственнаго мірового порядка и посредствомъ заключенія отъ твердаго основательнаго положенія предполагать еще особое существо какъ причину порядка. Первоначальный разумъ не можетъ сдѣлать такого заключенія и не знаетъ ни-

какого особеннаго существа; только философія не понимающая сама себя дѣлаетъ такое заключеніе. Есть ли этотъ порядокъ случайный, который могъ быть, но могъ и не быть, быть такъ, какъ онъ есть, или могъ быть и иначе; вы доказываете его существованіе и свойства посредствомъ извѣстнаго основанія и только чрезъ разясненіе этого основанія дѣлаете законной вѣру въ него? Если вы не станете слушать требованій узкой системы, но спросите ваше собственное внутреннее Я, то вы узнаете, что тотъ міровой порядокъ есть абсолютно первое изъ всѣхъ объективныхъ знаній; что всѣ прочія объективныя знанія должны опредѣляться имъ, но само оно не можетъ опредѣляться никакимъ другимъ знаніемъ, потому что выше его нѣтъ ничего. Если вы будете пытаться объяснять его, то вы унизите его достоинство въ васъ самихъ и поколебаете его. А его достоинство состоитъ въ томъ, что оно абсолютно извѣстно само по себѣ и не терпитъ умствованій. Вы ставите его въ зависимость отъ умствованій."

„А это умствованіе къ чему оно служитъ вамъ? Послѣ того какъ вы поколебали непосредственное убѣжденіе, чѣмъ вы его укрѣпите потомъ? О, сама вѣра весьма ненадежна, если она держится только на томъ основаніи, которое вы придумали для нея и можетъ пасть съ разрушеніемъ этого основанія!"

„Положимъ, вамъ дозволятъ сдѣлать указанное заключеніе и посредствомъ его предположить существованіе особаго существа какъ причины нравственнаго порядка въ мірѣ, но что же вы собственно хотите этимъ сказать? Это существо должно быть отлично отъ васъ и отъ міра, оно должно дѣйствовать въ мірѣ по понятіямъ, должно такимъ образомъ имѣть способность понятій, имѣть личность и сознаніе. А что вы называете личностью и сознаніемъ? Конечно то, что вы находите въ себѣ самихъ, изучаете въ себѣ самихъ и называете этими именами? Малѣйшаго вниманія къ способу составленія вами понятія о Богѣ достаточно для доказательства, что вы представляете его ограниченнымъ и конечнымъ, да иначе и представить не можете. Поэтому, прилагая къ нему ваши предикаты, вы дѣлаете это существо конечнымъ, подобнымъ вамъ, и представляете себѣ значитъ не Бога, какъ вы хотите, а себя самихъ мысленно воспроизводите въ увеличенномъ видѣ. На основаніи этого существа вы также мало можете объяснить нравственный міровой порядокъ, какъ и объяснить себя на основаніи себя же; онъ остается необяснимымъ и абсолютнымъ какъ прежде; и вы въ самомъ дѣлѣ, произнося подобныя слова (напр. Богъ причина нравственнаго порядка и проч.) не представляете и не мыслите при этомъ ничего, а просто только потрясаете воздухъ пустыми звуками. Что это такъ, это вы сами можете видѣть безъ труда. Вы конечны; а какимъ же образомъ конечное можетъ обнять и понять безконечное?

„Такимъ образомъ вѣра должна ограничиваться непосредственно даннымъ и при этомъ должна оставаться непоколебимою; если ее поставить въ зависимость отъ понятія, то она поколеблется, потому что понятіе невозможно и полно противорѣчій."

„Значитъ, это просто непониманіе, когда говорятъ: сомнительно, есть ли Богъ или нѣтъ. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, вполнѣ достовѣрно и составляетъ основаніе всякой достовѣрности и единственно абсолютно и объективно реально то, что существуетъ нравственный міровой порядокъ, что каждому разумному индивидууму указано свое предназначенное мѣсто въ этомъ порядкѣ и представлено его дѣятельности; что судьба каждаго, поскольку она не измѣняется его собственнымъ поведеніемъ, есть результатъ этого плана; что безъ него ни одинъ волосъ не упадетъ съ нашей головы, ни одинъ воробей съ кровли въ сферѣ его дѣйствій; что каждое истинно доброе дѣйствіе удается,

а дурное нѣтъ и что тѣмъ, которые искренно любятъ добро, всѣ вещи должны служить къ благу. И съ другой стороны, кто задумается хоть на мгновеніе и откровенно выразить результатъ своихъ думъ, тотъ непремѣнно скажетъ, что понятіе о Богѣ, какъ особенной субстанціи, невозможно и противорѣчитъ самому себѣ: и поэтому позволительно высказать это откровенно и поразить школьную болтовню, чтобы возвысить истинную религію радостной добродѣтели.“

Таковы основныя черты философіи Фихте въ ея первоначальномъ видѣ. Послѣ того какъ Фихте оставилъ Іену и посвятилъ свою дѣятельность популярному обученію и патріотическимъ планамъ, разсчитывавшимъ на весь народъ, его философскія воззрѣнія потерпѣли значительныя измѣненія, которыя были изложены въ появившемся 1810 измѣненномъ «научномъ ученіи». Вообще онъ склонился къ пантеистическому, родственному съ Шеллинговымъ міровоззрѣнію, не отказываясь однако отъ своего ученія о свободѣ и самоопредѣленіи человѣка и о нравственномъ міровомъ порядкѣ; онъ соединилъ свое ученіе съ этимъ міровоззрѣніемъ связью удовлетворительною для строгаго логическаго мышленія, такъ что Шеллингъ имѣлъ право назвать философію своего учителя въ этотъ позднѣйшій періодъ «совершеннымъ синкретизмомъ». Жизнь Фихте удаленіемъ его изъ Іены раздѣлилась на два совершенно различные отдѣла; въ первомъ онъ посвящалъ себѣ философской дѣятельности, во второмъ философъ и ученый отступаютъ на задній планъ предъ народнымъ учителемъ и одушевленнымъ патріотомъ; первый имѣлъ важное значеніе для исторіи философіи, а второй для отечественной исторіи.

4. Шеллингъ и его Школа.

Единственный ученикъ, котораго нашелъ Фихте, былъ Шеллингъ, но и онъ уже въ первыхъ своихъ сочиненіяхъ до такой степени уклонялся отъ воззрѣній своего учителя, что его по справедливости можно назвать основателемъ совершенно новаго направленія, объективнаго идеализма.

Шеллингъ родился 1775 въ Леонбергѣ (въ Вюртембергѣ), и уже на 15 году поступилъ въ тюбингенскій университетъ; въ 1792 онъ написалъ первое свое разсужденіе, диссертацію о 3-ей главѣ книги бытія. Его первыя чисто философскія сочиненія «о возможности формы философіи вообще» и «о Я какъ принципѣ философіи», въ которыхъ онъ хотя и является послѣдователемъ Фихте, однако уже высказываетъ самостоятельныя отличныя отъ него мнѣнія, —явились въ 1794 и 95. Въ 1799 году Шеллингъ по-

лучилъ въ Іенѣ профессорское мѣсто, 1803 перешелъ профессоромъ въ Вюрцбургъ, 1807 сдѣланъ былъ въ Мюнхенѣ членомъ академіи наукъ, президентомъ которой онъ назначенъ былъ по смерти Якоби; 1841 онъ поступилъ профессоромъ въ Берлинъ и умеръ 1854 въ Рагацѣ.

Чрезвычайно трудно изложить философію Шеллинга; частію потому, что онъ въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ не развивалъ отдѣльныя отрасли философіи изъ однаго принципа, но постоянно измѣняя свою систему, всегда начиналъ свое мышленіе сначала, такъ что каждое большое сочиненіе его содержитъ особую философію, — частію потому, что языкъ Шеллинга особенно въ его позднѣйшихъ сочиненіяхъ, до такой степени не ясенъ и труднопонимаемъ, его изложеніе до того безсвязно, что нельзя почти и составить себѣ яснаго понятія о его системѣ. Мы ограничимся только тѣмъ, что нѣсколько подробнѣе изложимъ его философію природы, какъ онъ развилъ ее въ раннее время своей писательской дѣятельности и которая имѣетъ въ его системѣ самое большее значеніе, о другихъ же позднѣйшихъ его философемахъ мы будетъ говорить очень кратко.

Фихте совершенно закрылъ глаза для внѣшняго міра, чтобы тѣмъ лучше наблюдать внутри себя движущуюся игру мыслей; онъ не говорилъ уже о мірѣ вещей существующихъ для себя, а объ Я и не-Я. Это не-Я конечно тоже есть внѣшній міръ, но оно не есть нѣчто самостоятельное, противоположное мыслящему человѣку, но непонятная граница въ самомъ Я, въ мышленіи. «Какая невыгода тебѣ отъ того, что эти границы непонятны по своему происхожденію? значеніе ихъ яснѣе и несомнѣннѣе всего, онѣ составляютъ твое опредѣленное мѣсто въ нравственномъ порядкѣ вещей!» — этимъ положеніемъ Фихте легко обошелъ всѣ трудности, которыя возникли бы если бы онъ сталъ объяснятъ изъ сущности Я, откуда въ этомъ не-Я, которое есть только простая граница нашего мышленія, могло взяться безконечное разнообразіе, непонятный порядокъ и законосообразность. Все это изслѣдованіе для Фихте совершенно безразлично, потому что міръ имѣетъ для него цѣну только въ томъ смыслѣ, что представляетъ собою объектъ для человѣческой дѣятельности; но если бы человѣкъ пожелалъ знать объ немъ что нибудь больше, то у Фихте объ этомъ ничего не найдетъ.

Этому недостатку философіи Фихте старается помочь Шеллингъ, обращая главное вниманіе на объясненіе внѣшняго міра, на философію природы. Въ своихъ первыхъ сочиненіяхъ, въ которыхъ онъ

еще считаетъ себя послѣдователемъ Фихте, онъ старается обяснить природу изъ сущности Я. Понятіе матеріи вытекаетъ поэтому изъ сущности человѣческаго ума или чувства: потому что какъ чувство состоитъ въ совокупномъ дѣйствій двухъ силъ, одной неограниченной и одной ограниченной, такъ и матерія не есть что нибудь неподвижное, постоянное, но есть непрестанно возникающій продуктъ притяженія и отталкиванія. Эти силы составляютъ первоначальный элементъ, изъ котораго произошло все, подобно тому какъ чувство, воспріятіе и познаніе образуются только посредствомъ ограниченія стремящейся въ безконечность дѣятельности духа. Это согласіе не случайно и не есть простое перенесеніе на природу процессовъ духа. «Если вы утверждаете, говоритъ Шеллингъ, что мы такую идею только переносимъ на природу, то въ вашей душѣ не явилось ни малѣйшаго представленія о томъ, что такое для насъ природа и что она должна быть.» Основаніе согласія нашего мышленія и природы лежитъ въ томъ, что мы въ природѣ видимъ не что нибудь другое, какъ только нашъ же духъ, законы нашего мышленія. Въ природѣ мы созерцаемъ насъ же самихъ; природа есть только воспроизведенный нашимъ духомъ двойной образъ этого же духа и различныя ступени въ организаціи природы обозначаютъ только отдѣльныя ступени, по которымъ человѣкъ возвращается къ чистому самосозерцанію, къ самосознанію.

Съ этой точки зрѣнія философіи Шеллинга природа все еще есть нечто иное, какъ фихтевская «граница Я», съ тою только разницей, что Шеллингъ посредствомъ постепеннаго уничтоженія этихъ границъ, производимаго Я, старается объяснить разнообразныя и все болѣе совершенныя образованія природы. Но уже въ своемъ сочиненіи «душа міра» Шеллингъ оставилъ это воззрѣніе, и приписалъ природѣ самостоятельный принципъ, міровую душу, которая состоитъ въ единствѣ двухъ противоположныхъ силъ притяженія и отталкиванія. Такимъ образомъ природа становится уже чѣмъ то самостоятельнымъ, существующимъ само по себѣ, что человѣкъ долженъ познавать, она не есть уже простая граница въ познаніи.

Основныя черты философіи природы изложены Шеллингомъ въ его «первомъ очеркѣ системы философіи природы» и въ веденіи къ нему, а потомъ развиты подробнѣе въ «системѣ трансцендентальнаго идеализма» и въ статьяхъ «газеты для спекулятивной физики»; сущность этой философіи, какъ она представлена въ этихъ сочиненіяхъ, имѣетъ такой видъ. Если мы беремъ природу предметомъ философскаго разсмотрѣнія, то мы должны обращать наше вниманіе

не на отдѣльные предметы природы и не ихъ представлять существующими, данными. Описаніемъ и объясненіемъ существующаго занимается эмпирія, философія же можетъ имѣть въ виду только происхожденіе, развитіе природу изъ одного опредѣленнаго пункта; философія природу строитъ природы, не обращая вниманія на факты данные опытомъ, она строитъ ее какъ продуктъ логической необходимости. Мы должны смотрѣть на всякій объектъ въ самомъ его происхожденіи. Прежде всего для насъ не существуетъ все, что есть въ природѣ и сама природа какъ совокупность бытія. Философствовать о природѣ значитъ творить природу. Но каждая дѣятельность умираетъ въ своемъ продуктѣ, потому что она истрачивается на этотъ продуктъ. Мы не знаемъ поэтому природу какъ продуктъ; мы знаемъ только дѣйствующую природу, потому что нельзя философствовать о предметѣ, который не можетъ придти въ дѣятельность. Философствовать о природѣ значитъ выводить ее изъ мертваго механизма, въ которомъ она представляется находящеюся, такъ сказать оживлять ее свободою и давать ей собственное свободное развитіе, — значитъ, другими словами, освобождать самого себя отъ того нефилософскаго взгляда, который видитъ только то, что совершается въ природѣ, воспринимаетъ дѣятельность какъ фактъ, а не видитъ въ дѣятельности самой дѣятельности. Но такъ какъ природа можетъ быть предметомъ философіи только тогда, когда она является дѣятельною, то вопросъ, составляющій задачу философіи, имѣетъ такой видъ: «въ какомъ свѣтѣ является намъ вся природа, если она абсолютно дѣятельна?»

Если бы природа была только дѣятельностью, которая никогда не останавливается, то для насъ было бы невозможно представленіе и познаніе ея; потому что мы можемъ созерцать только то, что имѣетъ бытіе, а бытіе невозможно при никогда неостанавливающейся дѣятельности, все снова уничтожалось бы въ то самое мгновеніе, когда оно происходитъ. Поэтому въ самой природѣ нужно допустить задерживающій, стѣсняющій принципъ, на являющуюся природу нужно смотрѣть какъ на безконечный рядъ, который задерживается въ каждой отдѣльной точкѣ, но эта задержка снова устраняется въ слѣдующей точкѣ; не эти отдѣльныя точки (отдѣльныя вещи) составляютъ истинную природу, но это безконечное развитіе отъ одной къ другой. «Природа нигдѣ не существуетъ какъ продуктъ; всѣ отдѣльные продукты природы суть только мнимые кажущіеся продукты, а не абсолютный продуктъ, въ которомъ исчерпывается абсолютная дѣятельность и который всегда происходитъ и никогда не бываетъ». Этотъ принципъ задержки дается природѣ

не извнѣ; онъ есть единственная въ ней самой заключающаяся возможность обнаруженія; природа сама себѣ законодательница и все, что въ ней совершается можетъ быть объяснено изъ лежащихъ въ ней самой принциповъ; природа имѣетъ безусловную реальность.

Такъ какъ однако природа состоитъ въ безконечной дѣятельности, то на отдѣльные продукты природы нужно смотрѣть не какъ на дѣйствительные продукты (ибо «дѣятельность уничтожается въ самомъ продуктѣ») но только какъ на кажущіеся продукты, которые имѣютъ въ себѣ стремленіе къ уничтоженію самихъ себя и къ безконечному развитію. Такое стремленіе къ безконечному развитію, по Шеллингу, только тогда можетъ быть допущено въ продуктѣ, если онъ самъ по себѣ не простъ, но соединяетъ въ себѣ безконечное разнообразіе первоначальныхъ стремленій. Такимъ образомъ возникаетъ вопросъ, что такое послѣднія простыя тенденціи, первоначальныя задерживающія пункты природы? Это суть простыя качества. Такъ какъ принципъ всякой матеріи есть наполненіе пространства, то послѣднія простыя дѣятельности природы должны быть такого свойства, чтобы посредствомъ ихъ возможно было наполненіе пространства; матерія, чтобы наполнять пространство, должна быть дѣлима до безконечности; если мы вообразимъ себѣ матерію дѣйствительно раздѣленною на безконечно малыя частички, то кажется малѣйшая частичка, какую только мы можемъ себѣ представить, все еще будетъ дѣлима, потому что хотя она и не имѣетъ вообразимой величины, однако все таки есть нѣчто, т. е. сходное съ первоначальной матеріей, однородное качество; качество есть такимъ образомъ то, что хотя само и безпространственно, однако составляетъ принципъ всякаго наполненія пространства, и самыя первоначальныя задерживающія точки, т. е. первоначальныя одна отъ другой отличныя дѣятельности матеріи суть простыя качества; они составляютъ настоящіе атомы, послѣдніе принципы не механическаго, покойнаго, но дѣятельнаго наполненія пространства. Это и есть первый принципъ динамической атомистики.

Первоначальныя качества недоступны нашему воспріятію, потому что наше познаніе не простирается далѣе продуктовъ произшедшихъ дѣйствій. Но такъ какъ послѣдняя тенденція природы вообще есть наполненіе пространства, то различныя простыя качества можно назвать различными способами наполненія пространства, и такъ какъ у всѣхъ ихъ тенденція одинакова, то они могутъ и должны соединяться для общаго дѣйствія, для совокупнаго наполненія пространства. Изъ этого происходитъ феноменъ сцѣпленія, и сила, посредствомъ которой качества оказываютъ противодѣйствіе уничтоженію

общаго наполненія пространства, есть сила сцѣпленія. — Затѣмъ каждое простое качество стремится къ тому, чтобы наполнять пространство свойственнымъ себѣ образомъ, т. е. производить извѣстную фигуру; и такъ какъ всѣ эти качества соединяются въ наполненіи пространства, то простыя дѣйствія взаимно ограничиваютъ себя и происходитъ абсолютно безформенное, жидкое, особенность котораго состоитъ въ томъ, что ни одна часть его по формѣ не отличается отъ другой, и что дѣйствія его во всѣ стороны ровны. Но одно абсолютно жидкое еще недостаточно, такъ какъ въ немъ простыя дѣйствія (качества) совершенно потеряли свою индивидуальность, и они всякимъ образомъ стремятся снова возстановить ихъ. Поэтому требуется легкій толчекъ, чтобы расторгнуть абсолютно жидкое, и тогда изъ жидкаго происходитъ твердое, изъ безформеннаго имѣющее видъ. Но такъ какъ природа стремится къ общему продукту, къ совокупному дѣйствію всѣхъ отдѣльныхъ дѣйствій, то частная форма не можетъ постоянно держаться, и твердое снова обращается въ жидкое. Эта вѣчная борьба между безформеннымъ и формою только тогда можетъ придти къ концу, когда сдѣлается возможнымъ такое взаимное дѣйствованіе отдѣльныхъ дѣйствій, при которомъ всѣ они могутъ сохраниться съ своими абсолютностями.

Это есть идеалъ для цѣлаго развитія природы, идеалъ всеобщаго организма, въ которомъ свободно сохраняются всѣ отдѣльныя качества.

Абсолютно жидкое въ природѣ существуетъ только въ видѣ теплотвора, который еще совершенно однороденъ, не заключаетъ въ себѣ того дуализма, какъ напр. электричество. Какъ легко разложимъ и какъ легко подвиженъ этотъ теплотворъ, видно изъ того, что при каждомъ прикосновеніи (треніи) отчасти становится свободною теплота (механически), отчасти является разложеніе ея на феномены электричества.

Чтобы достигнуть идеала всеобщаго организма природа постоянно переходитъ изъ одной ступени на другую, она разлагаетъ сложное и разложенное снова соединяетъ и вводитъ въ круговоротъ происхожденія, она пробѣгаетъ всѣ безконечные виды, которые могутъ существовать между безформенностью и организмомъ. При этомъ постоянномъ перехожденіи изъ одного въ другое никогда не получился бы постоянный, познаваемый продуктъ, мы живя среди вѣчной перемѣны, ничего не могли бы познать. Для того чтобы возможно было существованіе опредѣленныхъ, доступныхъ воспріятію продуктовъ необходимо, чтобы природа задерживалась въ своей дѣятельности и останавливалась на всѣхъ частныхъ ступеняхъ раз-

витія. Только вслѣдствіе того, что дѣятельность природы задерживается на отдѣльныхъ пунктахъ и возможно познать ея продукты. Теперь спрашивается, какимъ же образомъ возможно, чтобы природа, которая абсолютно дѣятельна, могла быть задерживаема на частныхъ ступеняхъ развитія? На каждой ступени развитія природа имѣетъ тенденцію произвести опредѣленный частный видъ и если она должна быть задержана на этой ступени такъ однако, чтобы при этомъ не остановилась ея дѣятельность, то она всегда въ безконечность будетъ производить одинъ и тотъ же видъ; вслѣдствіе этого будутъ постоянно повторяться и вновь производиться опредѣленные организмы. Этого можно достигнуть единственно только различіемъ половъ, оно только дѣлаетъ возможнымъ задержку природы на одной опредѣленной ступени развитія. Такъ какъ все стремленіе природы направлено на соединеніе всѣхъ простыхъ дѣйствій въ одинъ совокупный организмъ, такъ какъ образовательное стремленіе ея выражающееся въ каждомъ отдѣльномъ продуктѣ имѣетъ въ виду достиженіе этого идеала, то развитіе можетъ задержаться только тѣмъ, что обнаруживающіяся въ отдѣльныхъ продуктахъ попытки достигнуть свойственнымъ имъ образомъ абсолютнаго, всеобщаго организма не удаются и при томъ эта неудача обнаруживается раздвоеніемъ (стремящимся однако къ совершенному соединенію) дѣйствій, раздѣленіемъ образовательнаго стремленія и образованіемъ въ различныхъ направленіяхъ; это и есть различные полы, на которые раздѣляется организмъ, и природа, въ своемъ нерасположеніи къ индивидуальному, снова стремится уничтожить это раздѣленіе соединеніемъ половъ, производитъ новый продуктъ, который отъ первыхъ началъ жидкаго, безформеннаго снова развивается до того пункта, гдѣ наступаетъ раздѣленіе половъ; но такъ какъ цѣль природы есть всеобщее, то она снова должна разрушить индивидуумъ; природа стремится только къ сохраненію рода, а индивидуумы уничтожаетъ.

«Различіе организаціи сводится наконецъ только на различіе ступеней, на которыхъ она раздѣляется на противоположныя полы,» такъ какъ на всю природу нужно смотрѣть какъ на одну организацію, какъ на одинъ продуктъ первоначальной дѣятельности. Но такъ какъ дѣятельность природы задерживается на всѣхъ отдѣльныхъ пунктахъ, то всѣ организмы должны составлять связный рядъ и потому высшая задача естественныхъ наукъ прослѣдить въ природѣ этотъ динамическій рядъ ступеней, для того чтобы составить дѣйствительную исторію природы, между тѣмъ какъ такъ называвшіяся

доселѣ естественныя исторіи были только поверхностными описаніями природы.

Чтобы можно было прослѣдить этотъ рядъ ступеней, нужно прежде всего показать, какимъ образомъ индивидуумъ можетъ не только произойти, но и сохраняться, существовать извѣстное время. Такъ какъ вся природа стремится къ одной организаціи и все старается ассимилировать въ общій продуктъ, то среди ея можетъ удержаться индивидуальная натура только тогда, когда она дѣйствуетъ такъ какъ натура въ цѣломъ, т. е. тоже ассимилирующимъ образомъ: «чтобы ее нѣ ассимилировали она сама должна ассимилировать, чтобы ее не организовали—она сама должна организовать». При этомъ она сама отдѣляется отъ того, что она хочетъ ассимилировать, она разлагаетъ внутреннее и внѣшнее, и въ то время какъ она борется противъ внѣшней природы и сама подвергается ея вліянію въ ней являются основныя условія организаціи, подчиненіе внѣшнему вліянію, или воспринимаціе и свободное дѣйствіе во внѣ, или дѣятельность.

Эти соображенія представляютъ доказательство, развитое въ первомъ отдѣлѣ «Очерка», «что первые продукты природы органически»; неорганическую природу можно представить и объяснить только посредствомъ органической. Потому что если сущность органическаго состоитъ въ томъ, чтобы ассимилировать, то нужно напередъ предположить что нибудь такое, что можетъ ассимилироваться, что такимъ образомъ противоположно органическому и что можетъ возбуждаться (восприниматься), какъ того требуетъ понятіе органическаго, однимъ словомъ должно быть неорганическое, которое постоянно возбуждаетъ органическое, къ дѣятельности которая безъ этого возбужденія погасла бы сама въ себѣ. Органическій и неорганическій міръ существуютъ такимъ образомъ вмѣстѣ, одинъ невозможенъ безъ другаго, но поэтому самому они не суть что нибудь чрезвычайно различное одно отъ другаго, но они имѣютъ одно происхожденіе, они образуютъ общій продуктъ. Отсюда и происходитъ цѣлесообразность, существующая между органическою и неорганическою природою и которую понимаютъ совершенно ложно, когда говорятъ, что она внесена въ міръ внѣшнею причиною, какимъ то творцомъ міра. Забываютъ совершенно это отношеніе, когда напр. говорятъ: «какъ мудро устроено, что жизненный воздухъ (кислородъ) находится въ атмосферѣ не одинъ, а въ смѣшеніи, потому что иначе жизненная сила животныхъ сгорѣла бы слишкомъ скоро какъ пламень. — Но еслибы атмосфера состояла только изъ одного жизненнаго воздуха, то необходимо и само собою,

по тѣмъ же причинамъ, по которымъ атмосфера имѣла бы только одинъ жизненный воздухъ, и организація земли составилась бы относительно иначе, т. е. она способна была бы переносить и несмѣшанный жизненный воздухъ».

Такъ какъ природа неорганическаго опредѣляется только противоположностью органическому, то неорганическому должно принадлежать все, противоположное тому, что принадлежитъ органическому; такимъ образомъ, между тѣмъ какъ въ органической природѣ сохраняется только родъ, а уничтожается индивидуальное, въ неорганической напротивъ должно сохраняться индивидуальное, и индивидуумы не воспроизводятъ рода. Но такъ какъ понятіе индивидуума предполагаетъ понятіе рода, то въ неорганической природѣ не можетъ быть ничего истинно индивидуальнаго; въ ней существуетъ только разнообразіе матерій, но между этими матеріями находится простая механическая связь существованія одной подлѣ другой и одной внѣ другой,—словомъ, неорганическая природа есть только масса. Такъ какъ въ отдѣльныхъ частичкахъ этой массы нѣтъ внутренняго стремленія къ соединенію (нѣтъ организующей силы), то необходима внѣшняя причина, которая бы сдерживала вмѣстѣ эти частички, именно сила тяжести. Ее нельзя себѣ представлять какъ результатъ внѣшняго импульса, т. е. какъ слѣдствіе столкновенія и отраженія, какъ думали атомисты, нельзя ее представлять и нематеріальной силой принадлежащей каждой частичкѣ матеріи, какъ утверждали послѣдователи Ньютона, но она есть стремленіе малѣйшихъ частичекъ соединяться между собою, которое можно понять только изъ ихъ общихъ стремленій къ чему нибудь третьему, подобно тому какъ желѣзныя опилки притягиваемыя магнитомъ кажутся притягивающимися взаимно. Такимъ образомъ притяженіе, существующее между отдѣльными частичками земли, мы представляемъ себѣ такъ, какъ будто вся земная матерія притягивается солнцемъ, которая производитъ это притяженіе просредствомъ особого специфическаго свойства. Но притяженіе солнца оказываемое на землю, предполагаетъ, что оба эти тѣла, солнце и земля, притягиваются третьимъ тѣломъ и такъ далѣе въ безконечность; послѣднее основаніе тяготѣнія нужно искать такимъ образомъ въ первоначальномъ образованіи міра.

Шеллингъ, подобно Канту, принимаетъ, что наша солнечная система первоначально составляла одну общую массу, остатокъ которой есть солнце, между тѣмъ какъ планеты оторвались отъ него посредствомъ взрыва. Общее стремленіе, которое имѣютъ земля съ солнцемъ и которое обнаруживается какъ сила тяжести, т. е. какъ

притяженіе отдѣльныхъ частичекъ земли между собою, должно было собственно повести къ совершенному взаимному проникновенію ихъ (Intussusception). Это и бываетъ, но только не вслѣдствіе силы тяжести, а въ химическомъ процессѣ, котораго высшій и послѣдній принципъ, кислородъ, не есть продукъ земли, но высшей сферы, солнца. Феноменъ этого химическаго дѣйствія солнца на землю есть свѣтъ (который есть не результатъ химическаго процесса, но только слѣдствіе химическаго положительнаго отношенія солнна къ землѣ). Различное отношеніе земныхъ тѣлъ къ кислороду обусловливаетъ и ихъ различіе между собою, которое обнаруживается ихъ различными электрическими отношеніями. «Принципомъ всякой теоріи электрическаго процесса должно быть принято положеніе, что въ электрическомъ процессѣ то тѣло, которое электризуется положительно, принимаетъ на себя функцію, которую въ процессѣ горѣнія исполняетъ кислородъ.» Въ томъ, что какое нибудь другое тѣло принимаетъ па себя роль кислорода, и лежитъ единственное различіе электрическаго процесса отъ процесса горѣнія и то свойство тѣла, въ силу котораго оно способно къ нагрѣванію, дѣлаетъ возможнымъ въ немъ электрическое возбужденіе.

Весь ходъ изслѣдованій, изложенныхъ доселѣ, Шеллингъ кратко выражаетъ слѣдующимъ образомъ: «природа въ своихъ первоначальныхъ продуктахъ дѣйствовала органически, но функціи организма могутъ быть выведены неиначе, какъ по противоположности ихъ съ неорганическимъ міромъ. Сущность организма состоитъ въ возбуждаемости, посредствомъ которой собственно органическая дѣятельность защищена отъ уничтоженія въ произведеніи ея продуктовъ, которые поэтому никогда *не существуютъ*, но постояно только происхосятъ.—Но если сущность организма состоитъ въ возбуждаемости, то возбуждающихъ причинъ должно искать внѣ его, въ мірѣ противоположномъ органическому, т. е. въ неорганическомъ. Такимъ образомъ должна быть возможность неорганическаго міра вообще и должны быть выведены условія этой возможности.—Но кромѣ того еще если организмъ вообще возможенъ только подъ условіемъ неорганическаго міра, то въ неорганической природѣ уже должны лежать основанія объясненія организма. Но эта природа противоположна органической. Какимъ же образомъ послѣ этого въ ней могутъ лежать основанія органическаго? Можно объяснить это не иначе, какъ допустивши предустановленную гармонію между ними. Другими словами: неорганическая природа сама для своего существованія и постоянства нуждается въ высшемъ порядкѣ вещей, и должно существовать нѣчто третье, что снова сое-

иняетъ органическую и неорганическую природу, среда, которая поддерживаетъ непрерывную связь между обѣими».

Такимъ образомъ теперь слѣдуетъ найти это третье, взаимоопредѣленіе органическаго и неорганическаго, изъ котораго однимъ разомъ можно было бы объяснить всю природу, органическую и неорганическую. Чтобы найти его, Шеллингъ снова возвращается къ высшему понятію органическаго, къ понятію возбуждаемости. Возбуждаемость, какъ выше объяснено, состоитъ въ томъ, что организмъ самъ себя опредѣляетъ, но только въ противоположности къ внѣшнему міру и подъ его вліяніемъ. Внѣшній міръ дѣйствуетъ поэтому на организмъ опредѣляющимъ образомъ; но организмъ пересталъ бы быть организмомъ, т. е. субъектомъ, если бы въ немъ не было чего то такого, что недоступно всякимъ внѣшнимъ вліяніямъ и что стоитъ въ связи съ внѣшнимъ міромъ только посредственно, черезъ другія стороны организма, обращенныя къ внѣшнему міру. «Организмъ въ явленіи долженъ распадаться на противоположныя системы, на высшую и низшую.» Высшая система можетъ освободиться отъ вліяній внѣшняго міра только посредствомъ вліяній высшаго міра. Такимъ образомъ должно быть найдено это высшее вліяніе; «оно есть единственная причина возбуждаемости, потому что только чрезъ него организмъ можетъ быть приведенъ въ дѣятельность противоположную внѣшнимъ вліяніямъ».

Внѣшнія вліянія дѣйствуютъ на организмъ химически; но такъ какъ организмъ не естъ химическій продуктъ, то указанное высшее вліяніе должно препятствовать химическому дѣйствію. Далѣе условіе этой высшей вліяющей на организмъ дѣятельности есть двойственность самого организма; такимъ образомъ причина возбуждаемости есть вообще причина, которая дѣйствуетъ только подъ условіемъ двойственности. А такая причина (дѣйствующая только подъ условіемъ положительнаго и отрицательнаго взаимоотношенія) есть химическій процессъ, и при этомъ оказывается, что онъ долженъ исходить изъ высшаго порядка, потому что причина химическаго процесса въ опредѣленной сферѣ не можетъ быть продуктомъ той же сферы. Такимъ образомъ выходитъ противорѣчіе: причина возбуждаемости организма должна противодѣйствовать химическому процессу, но и дѣйствіе ея можно себѣ представить только какъ химическій процессъ. Это противорѣчіе разрѣшается слѣдующимъ образомъ.

Дѣятельность, которая есть причина возбуждаемости, возможна только подъ условіемъ двойственности, и значитъ по своей тенденціи она химическаго свойства, т. е. она сремится къ произведе-

нію химическаго процесса. Но всякая дѣятельность исчезаетъ въ своемъ продуктѣ, значитъ и та дѣятельность, которая производитъ возбуждаемость въ химическомъ процессѣ, вмѣстѣ съ этимъ перестаетъ быть химическою. Также точно химическая дѣятельность исчезаетъ въ химическомъ процессѣ, потому что вслѣдствіе образованія тѣла въ немъ исчезаетъ двойственность. Значитъ обѣ дѣятельности и та, которая служитъ причиною возбуждаемости и та, которая бываетъ причиною химическаго процесса, имѣютъ химическую тенденцію, но вслѣдствіе этого самого онѣ не химически. Изъ этого слѣдуетъ: причина возбуждаемости и химическаго процесса одна и таже. Такимъ образомъ споръ между тѣми, которые считаютъ жизнь химическимъ процессомъ и тѣми, которые принимаютъ въ организмѣ отличную отъ природы жизненную силу, можетъ быть примиренъ тѣмъ, что одна и таже причина производитъ жизнь и химическій процессъ, но что послѣдній отличенъ отъ первой.

Возбуждаемость такимъ образомъ предполагаетъ условіе двойственности; но и послѣ этого все еще остается вопросъ, какимъ же образомъ возможна въ организмѣ двойственность? Причина двойственности есть источникъ всякой дѣятельности, послѣднее условіе органическаго. Такъ какъ эта причина представляется не во внѣшнемъ продуктѣ, но только признается причиной другой дѣятельности, то ее нужно опредѣлить какъ «возвращающуюся въ свой субъектъ, т. е. отрицательную причину», какъ причину восприниманія или чувствительности. «Причина чувствительности есть причина всего организма и самой чувствительности, источникъ и начало всякой жизни». Причина чувствительности есть вообще послѣдняя причина бытія, она есть то, вслѣдствіе чего въ первоначально однородное, въ тожество входитъ двойственность; и даже въ неорганической природѣ обнаруживается эта послѣдняя причина, вносящая въ однородное двойственность, противоположность, и дѣйствуетъ въ явленіяхъ магнетизма.

Чувствительность есть динамическій источникъ дѣятельности, т. е. она производитъ двойственность нарушеніемъ первоначальнаго равновѣсія; это нарушеніе обнаруживается только стремленіемъ къ его возстановленію; всѣ явленія раздражимости имѣютъ въ виду это возстановленіе. Ея дѣятельность является какъ стремленіе къ уничтоженію двойственности, какъ тенденція къ проникновенію, а эта тенденція обнаруживается сжатіемъ; но такъ какъ она всегда остается только тенденціей и никогда не происходитъ дѣйствительнаго проникновенія, то значитъ необходимо существуетъ противоположность сжатію, расширеніе. Всѣ органическія жизненныя явленія

состоятъ такимъ образомъ въ смѣнѣ сжатія и расширенія. Но дѣятельность, основывающаяся на лежащей въ организмѣ чувствительности и обнаруживающаяся въ раздражимости, всегда есть нѣчто внутреннее, а стремленіе ея направлено къ тому, чтобы стать ей чѣмъ то совершенно внѣшнимъ, исчезнуть во внѣшнемъ продуктѣ. Вслѣдствіе этого она сама становится производительною дѣятельностью, образовательнымъ стремленіемъ, или производительной силой; даже при точнѣйшемъ наблюденіи всѣхъ органическихъ образованій оказывается, что они основываются на явленіяхъ расширенія и сжатія. Съ произведеніемъ исчезаетъ раздражимость, но для того чтобы организмъ все таки сохранялся, произведеніе не должно быть чѣмъ то законченнымъ и оканчивающимся, но должно быть постоянно повторяющимся: произведеніе должно переходить въ воспроизведеніе, на которомъ только и основывается постоянное существованіе организма. А это возможно только тогда, когда исчезнувшая въ произведеніи раздражимость является снова. Для этой цѣли служитъ питаніе; посредствомъ его постоянно входятъ въ организмъ постороннія вещества, вызывающія въ организмѣ противоположность, которая производитъ раздражимость. Единственная цѣль питанія и состоитъ въ поддержаніи возможности раздраженія; происходящее при этомъ вслѣдствіе ассимиляціи увеличеніе или ростъ, есть конечно неизбѣжное и естественное, но все таки только случайное слѣдствіе питанія. Образовательное стремленіе переходитъ наконецъ въ художественное стремленіе и въ произведеніе новыхъ существъ различныхъ по полу. Художественное стремленіе не есть особый инстинктъ, отличный отъ общаго образовательнаго стремленія, еще менѣе произведенія животныхъ можно объяснить допущеніемъ въ нихъ какого нибудь разума, именно потому, что они неспособны къ усовершенствованію,—художественныя произведенія животнаго царства суть только обнаруженія общаго образовательнаго стремленія природы; они правильны и цѣлесообразны по тому же основанію, изъ котораго вытекаютъ правильныя образованія неорганической природы и движенія небесныхъ тѣлъ. Въ животныхъ вообще нельзя допустить разсудка и представленій, они дѣйствуютъ по слѣпой естественной необходимости, не будучи однако при этомъ машинами, такъ какъ они слѣдуютъ внутреннему, а не внѣшнему импульсу; у нихъ есть жизнь вообще, но нѣтъ настоящей индивидуальной жизни. Въ произведеніи различныхъ по полу существъ также исчезаетъ производительная сила, потому что условіе ея есть двойственность, которой конечно нѣтъ въ продуктѣ, имѣющемъ свою половую противоположность внѣ себя, въ другомъ существѣ.

Что чувствительность, раздражимость и производительная сила съ ихъ различными видоизмѣненіями составляютъ одну и туже силу, — это доказывается разнообразными взаимоопредѣленіями этихъ трехъ формъ явленій; съ уменьшеніемъ чувствительности увеличивается раздражительность (какъ это оказывается напр. въ усиленіи непроизвольныхъ движеній у низшихъ классовъ животныхъ), и наоборотъ, съ ослабленіемъ или съ усиленіемъ чувствительности и раздражимости усиливается или ослабѣваетъ производительная сила (что ясно обнаруживается въ художественномъ стремленіи, въ чрезвычайной воспроизводительной способности низшихъ животныхъ и въ ихъ способности, свойственной также и растеніямъ, разрастаться до безконечности чрезъ образованіе почекъ). Такимъ образомъ и найденъ искомый рядъ ступеней для органической природы; мы имѣемъ какъ результатъ всѣхъ вышеприведенныхъ изслѣдованій слѣдующее: организмъ, чтобы бытъ способнымъ къ возбужденію, долженъ первоначально находиться въ состояніи равновѣсія; но это состояніе нарушается и это нарушеніе есть чувствительность, которая обнаруживается въ постоянномъ стремленіи къ возстановленію, или въ раздражимости; но такъ какъ продуктъ этого возстановленія естъ опять таки организмъ, то раздражимость на самой низшей ступени является какъ воспроизводительная сила. Изъ этого слѣдуетъ, что въ природѣ существуютъ не различныя организмы, но только различныя ступени организаціи и этихъ ступеней столько же, сколько различныхъ ступеней проявленія одной воспроизводительной силы. Есть одна организація, которая чрезъ всѣ эти ступени постепенно спускается внизъ и теряется въ растеніи и есть непрерывно дѣйствующая причина, которая, начиная отъ чувствительности перваго животнаго, доходитъ до воспроизводительной силы послѣдняго растенія». Еслибы каждый пунктъ, на которомъ сила становится производительной силой, не задерживался раздѣленіемъ половъ, то во всей природѣ не было бы ничего кромѣ растеній и воспроизводительной силы.

Тотъ же самый рядъ ступеней обнаруживается и долженъ обнаруживаться также и въ неорганической природѣ; что въ органической природѣ есть образовательное стремленіе, то въ неорганической есть свѣтъ; потому что какъ образовательное стремленіе въ произведеніи новаго продукта уничтожаетъ наконецъ противоположность, дуализмъ, такъ тоже самое дѣлаетъ и свѣтъ, будучи причиной химическаго процесса, который состоитъ въ уничтоженіи всякой противоположности (считать свѣтъ чѣмъ-то матеріальнымъ нельзя, по мнѣнію Шеллинга). Раздражимости совершенно соотвѣт-

ствуетъ электричество, какъ это самымъ яснымъ образомъ обнаруживается въ явленіяхъ возбужденія, производимыхъ гальванизмомъ, и этимъ же объясняется аналогія животныхъ явленій возбужденія съ электрическими и нѣтъ надобности для этого электричество считать причиною движеній организма. Какъ раздражимость, такъ и электричество дѣйствуютъ только подъ условіемъ первоначальной противоположности; эта противоположность для органической природы состоитъ въ чувствительности, а для неорганической въ магнетизмѣ; какъ чувствительность есть послѣдній опредѣляющій элементъ всѣхъ органическихъ силъ, такъ и магнетизмъ есть опредѣляющій элементъ всѣхъ динамическихъ силъ, оба они стоятъ на границѣ всеобщихъ явленій природы, ихъ нельзя вывести не изъ какихъ другихъ явленій природы, напротивъ къ нимъ сводятся всѣ явленія органическаго и неорганическаго міра.

Такимъ образомъ органическій и неорганическій міръ связаны между собою; одна и таже причина всеобщей природы обнаруживается въ органическомъ мірѣ какъ воспроизводительная сила, въ неорганическомъ какъ свѣтъ, въ органическомъ какъ раздражимость, въ неорганическомъ какъ электричество; одна и таже причина произвела послѣднія основанія органической и неорганической природы, чувствительность и магнетизмъ.

Всеобщая схема ряда ступеней вѣ природѣ имѣетъ такимъ образомъ слѣдующій видъ:

Органическая природа.	Всеобщая природа.	Неорганическая прир.
Образовательное стремл.,	Свѣтъ,	Химическій процессъ,
Раздражимость,	Электричество,	Электрическій проц.,
Чувствительность.	Причина магнетизма.	Магнетизмъ.

Магнетизмъ (или собственно причина магнетизма) есть такимъ образомъ послѣдняя причина міра; посредствомъ его первоначальная противоположность переходитъ въ ту противоположность, изъ которой съ необходимостью развиваются всѣ прочія противоположности. Это развитіе совершается тѣмъ, что первоначальная противоположность посредствомъ раздѣленія (произведенія инородности) сообщается отъ продукта къ продукту; отъ этого именно въ каждомъ тѣлѣ возбуждаются противоположныя силы, которыя сами по себѣ удерживаютъ равновѣсіе и производятъ индиферентное состояніе тѣла, но вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаютъ возможнымъ и то, что тѣло отъ дѣйствія магнетизма (въ тѣснѣйшемъ смыслѣ), электричества или химическаго процесса раздвояется съ самимъ собою и тѣмъ вступаетъ въ цѣпь дѣятельности природы.

Происхожденіе бытія является намъ развитіемъ вселенной изъ первоначальнаго продукта, распаденіемъ этого продукта на новые продукты. Эта тенденція къ развитію является для нашего воззрѣнія тенденціей къ переворотамъ съ безконечною скоростью; при исключительномъ господствѣ этой расширительной или ускоряющей силы все сливалось бы въ безразличіи, ни одинъ моментъ времени не имѣлъ бы опредѣленности; если такимъ образомъ развитіе природы должно совершаться съ безконечною скоростью, то ускоряющей силѣ должна противодѣйствовать замедляющая. Вліяніемъ этихъ обѣихъ силъ и объясняется, какимъ образомъ природа для каждаго пункта *времени* есть опредѣленный продуктъ, но не объясняется какимъ образомъ она есть опредѣленный продуктъ для каждаго пункта *нространства,* однако она должна быть опредѣленнымъ продуктомъ и въ пространствѣ, она должна быть задерживаема въ опредѣленныхъ пунктахъ и должна обнаруживаться въ отдѣльныхъ задержанныхъ пунктахъ; сила, производящая это задерживаніе, есть тяжесть. Эти три силы, ускоряющая, замедляющая и сила тяжести, образуютъ такъ сказать остовъ, основаніе динамической организаціи вселенной. «Только послѣ того какъ высшія динамическія силы, такъ сказать, приготовятъ мѣсто, могутъ дѣйствовать чисто механическія; разсмотрѣніе этихъ силъ и ихъ законовъ не относится къ области философіи природы, которая есть не что иное какъ высшая динамика и духъ которой выражается въ томъ принципѣ, что динамическое есть единственно положительное и первоначальное, а механическое только отрицательное и производное динамическаго.

Параллельно съ развитою такимъ образомъ философіей природы идетъ трансцендентальная философія. Если философія природы представляетъ развитіе природы мыслительнымъ процессомъ, посредствомъ философствованія о природѣ творитъ самую природу, выходя однако изъ бытія матеріяльнаго и ища духовнаго, то трансцендентальная философія должна представить происхожденіе объекта изъ субъекта. Въ этомъ Шеллингъ стоитъ еще въ сущности на точкѣ зрѣнія Фихте. Первая часть его трансцендентальной философіи, теоретическая философія, совершенно въ духѣ Фихте, изъ факта самосознанія развиваетъ низшія и высшія явленія духовной жизни; вторая часть, практическая философія, начинаетъ изслѣдованіе съ высшей духовной дѣятельности, акта желанія, посредствомъ котораго субъектъ изъ познающаго становится творящимъ, и изъ него, совершенно также какъ и Фихте, выводитъ другой, моральный міръ. Однако Шеллингъ не удовлетворяется однимъ только моральнымъ міровымъ порядкомъ, въ которомъ Фихте видѣлъ высшую

мысль практической философіи; для того чтобы дѣйствующій человѣкъ былъ увѣренъ въ успѣхѣ своей дѣятельности, должно быть высшее существо, которое приводитъ въ согласіе человѣческую дѣятельность и законосообразное теченіе природы, должно существовать абсолютное, вѣчная гармонія субъективнаго и объективнаго бытія. Откровеніе этого абсолютнаго есть исторія, образуемая свободною дѣятельностью человѣка и направляемымъ вѣчными законами ходомъ природы; послѣдняя цѣль этой исторіи есть совершенное откровеніе абсолютнаго или бытіе Бога. Что дѣйствительно это согласіе между субъективнымъ и объективнымъ совершается въ безконечномъ, это уже показываетъ намъ искусство, которое Шеллингъ разсматриваетъ въ третей части своей трансцендентальной философіи, въ философіи искусства. Эта третья часть стоитъ къ двумъ первымъ точно въ такомъ же отношеніи, какъ Кантова критика способности сужденія къ критикамъ чистаго и практическаго разума; посредствомъ соединенія двухъ раздѣленныхъ областей онъ старается избѣгнуть дуализма, который возникъ у Шеллинга отъ того, что онъ представлялъ себѣ природу не такъ какъ Фихте, какъ продуктъ Я, но какъ нѣчто самостоятельное. Соглашеніе субъективнаго и объективнаго, сознательнаго и безсознательнаго Шеллингъ находитъ частью въ природѣ, которая хотя дѣйствуетъ по механическимъ законамъ, однако представляетъ для телеологическаго взгляда совершенную цѣлесообразность, частью и въ высшей степени въ искусствѣ, которое сознательнымъ образомъ разрѣшаетъ указанное противорѣчіе, этимъ удовлетворяетъ эстетическое чувство и, какъ умственное созерцаніе, составляетъ высшую степень человѣческаго совершенства, оно даже стоитъ выше чѣмъ философія, которой искусство «открываетъ святилище, гдѣ въ вѣчномъ соединеніи, какъ бы горящимъ въ пламени, представляется то, что раздѣлено въ природѣ и исторіи и что вѣчно должно стремиться къ разъединенію въ жизни и дѣятельности, также какъ и въ мышленіи».

Этими воззрѣніями Шеллингъ оставилъ почву субъективнаго идеализма. Фихте признавалъ единственно несомнѣннымъ существованіе мыслящаго Я и изъ него выводилъ весь міръ желанія и представленія; Шеллингъ съ этой же самой точки зрѣнія старался понять и объяснить природу; но это для него невозможно; природа противъ его воли выступаетъ передъ нимъ какъ нѣчто постороннее, самостоятельное, и вмѣсто того, чтобы понять ее какъ мыслительный процессъ, онъ показываетъ только, что ея развитіе аналогично развитію духовной жизни человѣка. При этой аналогіи духъ

и природа снова являются какъ двѣ совершенно отдѣльныя области, и чтобы соединить ихъ Шеллингъ становится на точку зрѣнія Спинозы, и говоритъ, что духовный и тѣлесный міръ суть только двѣ стороны одного и того же первоначальнаго бытія, а это первоначальное основаніе есть «абсолютный разумъ, всецѣлое безразличіе идеальнаго и реальнаго».

Шеллингъ также точно не могъ доказать бытіе этого абсолютнагѳ разума, какъ и Спиноза существованіе своего Бога; но онъ прибѣгаетъ для этого къ такому же пріему какъ и Спиноза. Спиноза въ своихъ дефиниціяхъ принялъ существо, бытіе котораго должно слѣдовать изъ самой его сущности; Шеллингъ не ищетъ доказательствъ для своего абсолютнаго, но говоритъ, что оно сознается непосредственнымъ умственнымъ созерцаніемъ, которое нужно предполагать въ каждомъ желающемъ заниматься философіей. До этого умственнаго созерцанія можно достигнуть посредствомъ самонаблюденія, прислушиваясь къ голосу самой природы; тогда становится видно непосредственно, что мышленіе и бытіе первоначально неразличны, и только конечное разсудочное мышленіе представляетъ ихъ различными.

Чтобы достигнуть этой точки зрѣнія, нужно отвлечь всякое представленіе о мыслящемъ субъектѣ. «Тому, кто дѣлаетъ такое отвлеченіе умъ перестаетъ казаться чѣмъ то непосредственно субъективнымъ, какъ его многіе воображаютъ; онъ даже не можетъ представляться и какъ нѣчто объективное, потому что объективное или мыслимое возможно только какъ противоположность мыслящаго. Вслѣдствіе такого отвлеченія онъ становится истиннымъ «самъ по себѣ» (An-Sich), которое какъ разъ занимаетъ средину или безразличную точку между субъективнымъ и объективнымъ. Точка зрѣнія философіи есть точка зрѣнія ума; ея познаніе есть познаніе вещей, какъ они есть сами по себѣ, т. е. какъ они есть въ умѣ».

Было бы напрасно пытаться объяснить какъ нибудь эти воззрѣнія на абсолютное; только темное чувство единства всѣхъ силъ, дѣйствія которыхъ мы замѣчаемъ въ природѣ и въ духовной жизни человѣка, можетъ вызвать подобное объясненіе; это чувство въ сравненіи съ трудными напряженіями мышленія безъ сомнѣнія имѣетъ въ себѣ много успокоительнаго. Кто не сталъ на точку зрѣнія принимаемаго Шеллингомъ умственнаго созерцанія,—а очень немногіе смертные могутъ стать на нее, въ чемъ Шеллингъ видитъ лучшую защиту философіи отъ вторженія въ нее обыкновеннаго мышленія, — тому дальнѣйшія разсужденія Шеллинга о спо-

себѣ, какимъ образомъ на основаніи этого воззрѣнія можно мыслить міръ отдѣльныхъ вещей, покажутся пустою игрою мыслей. Мы упомянемъ объ этихъ разсужденіяхъ только кратко.

Самый высшій принципъ ума есть принципъ тожества, единства субъективнаго и объективнаго; исходя изъ этого принципа, мы не можемъ найти дѣйствительной противоположности между субъектомъ и объектомъ и во всѣхъ вещахъ субъектъ и объектъ соединяются; только въ одной больше субъективнаго, а въ другой больше объективнаго. Но это есть только ошибка нашего обыкновеннаго мышленія, что мы разсматриваемъ вещи отдѣльно, каждую саму по себѣ; въ дѣйствительности вещи существуютъ только цѣльно и еслибы мы могли возвыситься до цѣльнаго созерцанія, то мы увидали бы, какъ субъективное и объективное стоятъ въ совершенномъ равновѣсіи. Цѣлое можно мыслить какъ линію, въ срединѣ которой господствуетъ совершенное тожество, между тѣмъ какъ на одной сторонѣ совершенно равномѣрно преобладаетъ субъективное, а на другой объективное, и тѣмъ больше, чѣмъ дальше разстояніе отъ центра. Самый крайній перевѣсъ объективнаго обозначается силою тяжести; ее Шеллингъ называетъ первою возможностью развитія въ реальную сторону; второй есть свѣтъ, третій организмъ; этимъ тремъ возможностямъ соотвѣтствуютъ въ идеальную сторону наука, добро и религія, красота и искусство. «Возможностью (Potenz) называется каждая степень разницы между субъективнымъ и объективнымъ; очевидно, что эта разница, какъ уже показано, существуетъ только въ явленіи и если бы мы могли сразу обозрѣть цѣлость всего дѣйствительнаго, то исчезла бы всякая разница; но такъ какъ абсолютное есть во всемъ, то задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы показать, какимъ образомъ въ каждой отдѣльной вещи содержится цѣлое; это Шеллингъ называетъ философскимъ построеніемъ предмета.

Въ послѣдніе годы своей дѣятельности Шеллингъ въ своей философіи все болѣе и болѣе склонялся къ мистикѣ; религія и миѳологія были главными предметами, которыми занималась его спекуляція, неоплатоники и Яковъ Бемъ были философами, съ которыми стали сближаться его воззрѣнія.

Уже въ своихъ «лекціяхъ объ академической жизни и ученіи» онъ старался согласить свою философію съ христіанской религіей тѣмъ, что воплощеніе Христа представлялъ какъ вѣчное истеченіе конечнаго изъ абсолютнаго, и видѣлъ послѣднюю цѣль христіанства въ устраненіи библіи и въ постепенномъ сліяніи религіи, философіи и поэзіи; впослѣдствіи Шеллингъ объявилъ даже (въ «Лѣтописяхъ

медицины»), что всякій опытъ долженъ быть религіозенъ и религія должна соединиться съ наукой. Наука, по его мнѣнію, имѣетъ значеніе настолько, насколько она есть созерцаніе Бога. «Но придетъ время, когда науки сдѣлаются излишними и явится непосредственное познаніе. Только въ самой высшей наукѣ закрывается глазъ смертнаго, потому что человѣкъ тамъ уже не можетъ видѣть ничего, но вѣчное видѣніе въ немъ самомъ уже становится видящимъ».

Въ своемъ сочиненіи «Философія и религія» онъ объясняетъ образованіе міра совершенно какъ Плотинъ, чрезъ отпаденіе отъ абсолютнаго; такъ какъ абсолютное только одно дѣйствительно, то всѣ прочія недѣйствительныя, конечныя вещи могли произойти не иначе какъ посредствомъ совершеннаго разрыва съ нимъ. Такимъ образомъ человѣческая душа въ наказаніе за ея самолюбіе изгнана изъ царства духовныхъ воззрѣній въ чувственный міръ съ тѣмъ, чтобы она въ немъ постепенно очищалась отъ самолюбія и возвращалась къ тождеству съ безконечнымъ. Полнѣйшее откровеніе Бога, совершенное примиреніе раздора, происшедшаго въ мірѣ отпаденіемъ отъ абсолютнаго, есть высшая цѣль историческаго развитія человѣческаго рода.

Еще непонятнѣе воззрѣнія или лучше фантазіи, которыя Шеллингъ развиваетъ въ своемъ разсужденіи о сущности человѣческой свободы и основныя черты которыхъ заимствованы у Якова Бема.

Въ немъ онъ признаетъ послѣднею причиною всякаго бытія темное первоснованіе или безоснованіе, хаотическое нѣчто, о которомъ нельзя сказать, чтобы оно содержало въ себѣ идеальное и реальное, соединяло свѣтъ и тьму, но само оно не есть ни идеальное, ни реальное, ни свѣтъ, ни тьма. Это темное первооснованіе заключаетъ въ себѣ сильное стремленіе творить, рождать; оно движется «по темнымъ и неизвѣстнымъ законамъ, подобно волнующемуся морю и производитъ само изъ себя представленіе о себѣ; это есть Богъ, произведенный въ Богѣ, всеобщій умъ, который поднимается какъ свѣтъ надъ тьмою бездны». Этотъ умъ изъ безразличнаго первооснованія производитъ міръ, который начинается рожденіемъ свѣта. Первооснованіе противится дѣйствію ума, старается удалиться отъ него и только мало по малу подчиняется его образовательному вліянію, отъ этого и происходитъ постепенное развитіе земли и ея тварей. Этотъ противодѣйствующій принципъ, своеволіе и сила всеобщей воли, сознательнымъ образомъ соединены въ человѣкѣ; рожденіемъ человѣческаго духа начинается поэтому другая сторона развитія міра. Въ человѣкѣ существуютъ отдѣльно сво-

еволіе и универсальная воля, въ подчиненіи своеволія общей волѣ состоитъ добро, въ независимости обоихъ—зло. Зло существовало съ самаго начала и своеволіе творенія съ тѣхъ поръ какъ оно въ первый разъ сотворено; постепенное ограниченіе его и побѣда надъ нимъ есть откровеніе Бога какъ примирительной силы. Первоначально принципъ мрака оставался скрытымъ въ безднѣ; существовалъ вѣкъ невинности, моральной безсознательности — золотой вѣкъ. Божественное открылось сначала какъ единство въ основаніи и потомъ какъ множество отдѣльныхъ существъ и существующихъ по себѣ естественныхъ силъ. За этимъ вѣкомъ слѣдовалъ вѣкъ боговъ и героевъ, высшая ступень односторонняго развитія первооснованія. Одностороннее развитіе не могло однако продолжаться, время упадка послѣдовало за цвѣтущимъ временемъ греческой культуры, силы природы стали демонами, на мѣсто вѣры въ Бога и богопочтенія явилась магія и заклинательное искусство, зло рѣзко выступило противъ добра и это есть «моментъ рожденія духовнаго свѣта», воплощеніе Христа. Христосъ явился какъ личное существо противъ личнаго зла, возстановилъ какъ посредникъ прерванныя отношенія между Богомъ и твореніемъ и началъ новый вѣкъ, въ которомъ и мы живемъ теперь, который есть постоянная борьба добра со зломъ и который кончится окончательнымъ подчиненіемъ противодѣйствующаго своеволія общей волѣ, господствомъ примиряющей любви.

Эти и подобныя мистическія и аллегорическія изслѣдованія о религіозныхъ и миѳологическихъ предметахъ занимаютъ большую часть позднѣйшихъ философскихъ сочиненій Шеллинга, и едвали заслуживаютъ названія философіи.

Развитіе философствованія Шеллинга въ общихъ чертахъ имѣетъ такой видъ: прежде всего Шеллингъ стоялъ на Фихтевой точкѣ зрѣнія субъективнаго идеализма; здѣсь онъ старался самъ создать природу, т. е. понять ее какъ мыслительный процессъ. Но затѣмъ природа показалась ему слишкомъ самостоятельною и сильною, такъ что онъ долженъ былъ допустить въ ней собственное бытіе и только говорилъ, что она развивается по законамъ параллельнымъ умственной жизни человѣка; чтобы соединить обѣ раздѣленныя области, онъ принимаетъ абсолютный умъ, въ которомъ примиряются противоположности идеальнаго и реальнаго и изъ котораго они развиваются съ необходимостью; но какъ нельзя съ точки зрѣнія субъективнаго идеализма понять духъ и природу какъ необходимо соединенное цѣлое, также точно и Шеллингу нельзя было доказать единство идеальнаго и реальнаго; потому онъ снова смотритъ на

природу какъ на нѣчто существующее самостоятельно и думаетъ, что она происходитъ чрезъ отпаденіе или чрезъ внутреннее раздвоеніе абсолютнаго.

Читая сочиненія Шеллинга, особенно позднѣйшія, трудно понять, какимъ образомъ онъ могъ имѣть столь значительное вліяніе на исторію философіи. При чтеніи его кажется, будто читаешь древняго мистика, который хочетъ возбуждать только неясныя чувства вмѣсто ясныхъ мыслей. Гербартъ былъ совершенно правъ, когда говорилъ, что Шеллингову философію почти невозможно опредѣлить; она неимѣетъ опредѣленной терминологіи, не имѣетъ логическихъ доказательствъ и опредѣленныхъ умозаключеній; превознося надъ обыкновеннымъ мышленіемъ, она витаетъ въ сферѣ умственнаго созерцанія, и того, кто не можетъ слѣдовать туда за нею, называетъ неспособнымъ понять ее. Въ его сочиненіяхъ мы видимъ не логическое развитіе мыслей, но остроумную, поэтическую игру философскими понятіями и отвлеченіями, мечту и поэзію въ области мысли.

Однако Шеллингъ, именно въ первые годы своей дѣятельности, имѣлъ существенное вліяніе на дѣйствительно мыслящія, а не фантазирующія только головы, и это очень понятно. Потому что какъ ни былъ удовлетворителенъ съ одной стороны ясный анализъ Фихте духовной жизни и возвышенныя основанія его нравственнаго ученія, однако съ другой стороны онъ не въ состояніи былъ представить міровоззрѣнія, удовлетворяющаго требованіямъ здраваго мышленія. Потому что убѣжденіе, что природа не есть только произведеніе нашего воображенія, принудительно дѣйствуетъ даже на отвлеченнаго мыслителя. Тѣмъ большій интересъ должна была возбудить несомнѣнно отважная попытка раскрыть самую внутреннюю сущность природы, понять ее не только съ внѣшней точки зрѣнія цѣлесообразности, но и прослѣдить въ ней необходимый, соотвѣтствующій законамъ разумнаго духа процессъ ея образованія. Еслибы Шеллингъ дѣйствительно могъ представить такое связное и всестороннее удовлетворительное міровоззрѣніе, тогда онъ разрѣшилъ бы высшую задачу, какая только возможна для философіи. Попытка его должна была возбудить интересъ, особенно въ примѣненіи ея къ естественнымъ наукамъ, которыя до того времени ограничивались только описательнымъ разсмотрѣніемъ естественныхъ предметовъ и занимались механическимъ сопоставленіемъ эмпирически найденныхъ законовъ и явленій и вслѣдствіе этого были далеки отъ общихъ философскихъ изслѣдованій. Новость, смѣлость и величіе воззрѣній Шеллинга на природу такъ рѣзко отличались отъ обы-

кновенныхъ воззрѣній естественныхъ наукъ, что они привлекли къ себѣ много молодыхъ и ученыхъ людей и побудили ихъ разработывать опытныя науки въ смыслѣ Шеллинговой философіи; это было какое то опьяненіе, овладѣвшее умами и заставившее ихъ забыть, что естественныя науки еще болѣе чѣмъ всякія другія отрасли знанія имѣютъ задачу—доходить до общихъ истинъ посредствомъ усерднаго и добросовѣстнаго изслѣдованія частностей, и что имъ вовсе не слѣдуетъ искать въ природѣ, хотя бы великихъ и возвышенныхъ, мыслей одного философа.

Значительнѣйшимъ ученымъ, который перенесъ въ естественныя науки Шеллинговъ способъ философствованія, былъ Л. Окенъ, человѣкъ съ несомнѣнно большими умственными дарованіями и обширными познаніями. Мы бросимъ бѣглый взглядъ на его «учебникъ философіи природы», чтобы нѣкоторымъ образомъ охарактеризовать вліяніе философіи на естественныя науки. Эта книга, которою Окенъ надѣялся удовлетворить всѣхъ противниковъ философіи природы, содержитъ три части. 1) Ученіе о цѣломъ—матезисъ. 2) Ученіе о частномъ—онтологія. 3) Ученіе о цѣломъ въ частномъ—пневматологія. Первая часть, матезисъ раздѣляется на ученіе о нематеріальномъ и матеріальномъ цѣломъ, теософія и гилогенія, или о Богѣ и Эфирѣ. Онтологія разсуждаетъ объ индивидуализированіи матеріи и содержитъ сначала ученіе о происхожденіи міровъ—космогенія, потомъ ученіе о происхожденіи и сущности элементовъ, стихіогенія и стихіологія. Земной элементъ заключаетъ въ себѣ опять цѣлый міръ развитія и требуетъ особенной науки, геософіи, которая распадается на геологію и геогонію. Первая разсматриваетъ частныя состоянія земли: руда, соль, земля; a. соленыя земли, известь, глиноземъ, стронціанъ; b. руды, кремень, глина, талькъ); послѣдняя объясняетъ происхожденіе и порядокъ планетъ въ слѣдующихъ отдѣлахъ: 1) видъ планетъ; 2) происхожденіе земныхъ формацій въ первобытные періоды; 3) руда (a. жилы—теорія жилъ, b. происхожденіе руды, c. раздѣленіе руды, d. энтелехія первобытнаго періода—магнетизмъ—земной магнетизмъ, т. е. мышьякъ—ядъ, f. сѣра—изоляція, обугленіе—переходъ къ растительному міру); 4) формаціи періода флецовъ; 5) энтелехія известковаго періода—химизмъ. Происхожденіемъ органическаго начинается жизнь, область пневматологіи, которая сначала разсуждаетъ о происхожденіи органическаго—органогенія, потомъ о различныхъ выраженіяхъ его въ растеніи и животномъ—фитософія и зоософія. Послѣдняя распадается на зоогенію, зоономію (анатомія и физіологія животныхъ), зоогнозію (систематика) и ученіе объ устройствѣ животныхъ. Ни-

чего не можетъ быть страннѣе того, какъ Окенъ развиваетъ чисто эмпирическія вѣтви указанныхъ наукъ по философскимъ схемамъ, ничего не можетъ быть безсмысленнѣе того, какъ онъ безконечное разнообразіе животныхъ, формы которыхъ переплетаются многочисленными связями, раздѣляетъ на постоянные и строгіе типы и на рѣзко разграниченныя группы. Общее раздѣленіе животныхъ таково: А. Безмясыя (безвидныя). 1) животныя съ внутренностями—лилы, 2) кожистыя животныя—лехи, 3) членистыя животныя—керфы. В. Мясистыя животныя (животныя съ видомъ). 4) Животныя со внутренностями и съ мясомъ, рыбы; 5) животныя съ кожей и мясомъ, земноводныя; 6) членистыя животныя съ мясомъ, птицы; 7) совершенныя животныя съ мясомъ и чувствами—млекопитающія. Эти главные классы повторяются снова въ каждомъ родѣ и даже въ частныхъ родовыхъ типахъ. Такъ напр. и птицы раздѣляются слѣдующимъ образомъ: А. Безвидныя птицы. 1) порядокъ птицы лилы—пресмыкающіяся. 2) порядокъ птицы лехи, a, червообразныя птицы—вороны, b, раковинныя птицы—попугаи, c, улиткообразныя птицы—куры. 3) порядокъ. Птицы керфы, a, птицы личинки—ласточки, b, птицы куколки—зяблики, c, птицы бабочки—пѣвчія. В. Птицы имѣющія видъ. 4) порядокъ, рыбы птицы—гуси. 5) порядокъ, земноводныя птицы. 6) порядокъ, совершенныя птицы—страусы.

Неестественность, натяжки, противорѣчіе всякому разумному изслѣдованію рѣзко бросаются въ глаза въ этой систематикѣ. Нѣсколько мѣстъ взятыхъ наудачу еще яснѣе обрисуютъ всю странность этой философіи.

Книга I, теософія, начинается такъ:

Самая высшая математическая идея или основной принципъ всякой математики есть нуль=0. Самъ по себѣ нуль ничего не значитъ, но въ математикѣ онъ имѣетъ значеніе. Математика сама ничего не значила бы, еслибы она не имѣла ничего другаго кромѣ своего высшаго принципа, нуля. Нуль есть только разрѣшеніе, одухотвореніе математики и проч. Смыслъ, какъ числа произошли изъ нуля, весьма ясенъ: они произошли изъ него не такъ, какъ будто бы они заключались въ немъ индивидуально, но онъ самъ вышелъ изъ себя, самъ явился, и тогда онъ сдѣлался конечнымъ нулемъ, числомъ.—Богъ есть самосознающее ничто, или существующее самосознающее ничто есть Богъ. Съ происхожденіемъ реальности произошелъ принципъ троичности, именно полагающее или абсолютный нуль, полагаемое или относительный нуль=+— и цѣлое само-

явленіе или 0 + —. Это есть чистое выраженіе божественнаго самосознанія, Бога и міра.

А вотъ нѣкоторыя философическія положенія:

Ощущеніе электрическихъ отношеній есть обоняніе. Мы обоняемъ не что нибудь другое, а электричество, не прикосновеніе или толчекъ частичекъ попадающихъ въ носъ и проч. Эти частички вовсе не существовали бы для носа, еслибы не находились къ нему въ электрическомъ отношеніи. Поэтому то тѣло есть обонятельный объектъ, которое представляетъ собранное электричество, именно воспламеняющаяся сѣра. Что соль для вкуса, то сѣра для обонянія. Носъ есть электрическій сѣрный органъ.—Мы воспринимаемъ только окрашенный свѣтъ, потому что нашъ свѣтовой органъ есть только отвердѣвшій цвѣтъ — матеріальный свѣтъ. Чистый свѣтъ для насъ не существуетъ. Да и вообще нѣтъ свѣта. Свѣтъ стремится не въ глазъ, какъ вода въ губку, но онъ производится въ немъ, онъ совершается тамъ. Зрительный нервъ есть организованный свѣтовой лучь, мозгъ есть организованное солнце, глазъ организованный сынъ свѣта, радуга.

Изъ зоологіи:

Млекопитающее изъ всѣхъ млекопитающихъ животныхъ, совершеннѣйшее животное съ членами и руками есть человѣкъ. Человѣкъ есть вѣнецъ животныхъ съ руками, затѣмъ вѣнецъ млекопитающихъ животныхъ, затѣмъ вѣнецъ всѣхъ животныхъ классовъ. Мы можемъ теперь снова повторить за нѣсколько лѣтъ высказанное нами и съ тѣхъ поръ принятое всѣми положеніе, что человѣкъ въ одномъ тѣлѣ соединяетъ всѣ тѣла животныхъ и что тѣла животныхъ суть только разъединенные человѣческіе органы. Больше ничего не нужно для доказательства; развитіе системы само достаточно говоритъ за истину. Есть только одинъ человѣческій родъ, но онъ состоитъ изъ двухъ видовъ: первый видъ соотвѣтствуетъ первому земному животному или обезьянѣ, второй — второму или человѣку. Человѣкъ обезьяна есть негръ, настоящій человѣкъ—бѣлый. Кто можетъ краснѣть, есть человѣкъ, а кто этого не можетъ, тотъ негръ. Краснѣющій человѣкъ раздѣляется на нѣсколько расъ. 1) Раса земли есть африканецъ, къ нему я причисляю бураго австралійца. 2) Раса воды суть мѣднокрасные американцы. Они только улучшенные негры. 3) Раса воздуха—желтые азіатцы, къ нимъ принадлежатъ и малайцы. 4) Раса свѣта—бѣлые европейцы, куда относятся арабы и лаппы, вообще арабская раса.

Въ настоящее время удивительно, какимъ образомъ здравомыслящій человѣкъ можетъ писать такія нелѣпости; и однако Океңъ

былъ еще самымъ разсудительнымъ изъ всѣхъ научныхъ послѣдователей Шеллинга. Онъ по крайней мѣрѣ имѣетъ ту заслугу, что онъ далеко держался отъ теологической мистики, въ которую ударились многіе ученики философа тожества. Къ нимъ принадлежитъ прежде всего Г. Стеффенсъ, вся жизнь котораго представляетъ образецъ, куда можетъ повести направленіе, ставящее на мѣсто здраваго мышленія фантастическую игру понятіями и представленіями. Онъ былъ поэтомъ и фантастическимъ человѣкомъ, которому совершенно не доставало способности къ спокойному логическому развитію мыслей; худо то, что онъ занялся философіей, еще хуже, что онъ обратился къ философіи природы. Въ этой области онъ произвелъ невѣроятно странныя вещи, такъ что Окенъ въ сравненіи съ нимъ кажется совершенно здраво разсуждающимъ человѣкомъ. Вотъ на пробу его положенія: «животное само входитъ въ растеніе посредствомъ невидимаго ростка и отказывается отъ внѣшняго откровенія, чтобы держаться внутренняго и посредствомъ видимой смерти получаетъ высшую жизнь рода». «Растеніе есть распустившаяся земля, примиреніе жизни и массы, тихій нѣмой взглядъ любви, вѣчной воспитательницы, которая побѣждаетъ земное отвердѣніе вещества и вѣчно источаетъ новыя произведенія». Эти положенія составляютъ самый обыкновенный способъ выраженія этого мистическаго мыслителя.—Далѣе этому же направленію шеллингіанизма, все болѣе склонявшагося къ христіанской мистикѣ, принадлежали К. Эшенмейеръ, Г. Г. Шубертъ, который самую крайнюю ортодоксію хотѣлъ соединить съ естественными науками, Ф. Баадеръ; изъ всѣхъ ихъ только первый былъ настоящимъ ученикомъ Шеллинга.

Всѣ эти лица могутъ занимать мѣсто скорѣе въ исторіи литературы и культуры, чѣмъ въ исторіи философіи, потому что ихъ фантастическія вымышленія нельзя назвать философскимъ мышленіемъ и еще менѣе дѣйствительными естественно научными изслѣдованіями. Мы разсматривали нѣсколько подробно эти направленія, чтобы изъ нихъ понять то враждебное отношеніе, въ которомъ находятся нынѣ идеалистическая философія и естественныя науки. Очень естественно, что при такомъ способѣ пренебреженія матеріаломъ собраннымъ опытными науками естествознаніе подвергалось опасности потерять свое существованіе, потеряться въ фантастическихъ мечтаніяхъ и на мѣсто результатовъ долголѣтнихъ наблюденій поставить безсодержательныя фразы. Эта опасность была очень скоро замѣчена естествоиспытателями, состояніе опьяненія, внезапно овладѣвшее даже здравыми умами, скоро прошло; слишкомъ

поспѣшный и слишкомъ тѣсный союзъ, заключенный естествоиспытателями съ философами, быстро разорвался и даже превратился въ ненависть и презрѣніе. И если еще теперь естественныя науки смотрятъ съ недовѣріемъ на идеалистическую философію и ничего столько не боятся, какъ того, чтобы не явилось въ нихъ что либо идеалистическое, то это все есть отчасти слѣдствіе Шеллинговой философіи, идеи которой естествоиспытатели справедливо преслѣдовали какъ фантастическія видѣнія отрѣшеннаго отъ дѣйствительности сказочнаго міра.

Другіе ученики Шеллинга (Герресъ, I. I. Вагнеръ, Трокслеръ, Шельверсъ и др.) такимъ фантастическимъ образомъ прилагали методъ умственнаго созерцанія къ другимъ областямъ знанія, особенно религіозному ученію, въ психологіи, миѳологіи, и исторіи; не совершенно лишены значенія труды Солгера по эстетикѣ и Б. Н. Блаша, который представлялъ лежащій въ основаніи шеллинговой философіи пантеизмъ единственно возможнымъ философскимъ міросозерцаніемъ и излагалъ это ясно и понятно.

Попытку высвободиться изъ этого пантеистическаго міросозерцанія и утвердить теистическое понятіе о Богѣ сдѣлалъ Фридрихъ Краузе (род. 1781 ум. 1832), философъ, ученіе котораго нашло себѣ гораздо больше сочувствія во Франціи, чѣмъ въ Германіи. Онъ выходилъ изъ той мысли, что самонаблюденіе представляетъ намъ наше Я какъ организмъ, т. е. какъ недѣлимое цѣлое, которое соединяетъ въ себѣ самыя различныя противоположности (напр. противоположность постояннаго и измѣняющагося, духовнаго и тѣлеснаго). Подобно тому какъ наше Я есть высшее единство, которое стоитъ прежде и выше противоположностей и только тѣмъ дѣлаетъ возможнымъ организмъ, мы принуждены также принимать природу и разумъ какъ противоположности организма, смотрѣть на нихъ какъ на части одного цѣлаго и сообразно этому признавать высшее существо, которое соединяетъ въ себѣ эти противоположности.—Философія Краузе уже потому не могла сильно распространиться, что она написана языкомъ, который совершенно непонятенъ для непосвященныхъ и который тоже требуетъ предварительнаго изученія. Краузе былъ того мнѣнія, что нѣмецкій языкъ для точнаго обозначенія философскихъ понятій гораздо удобнѣе, чѣмъ греческій и латинскій и потому создалъ для себя новый искусственный языкъ, который никому непонятенъ.

Наконецъ философія Шеллинга не осталась безъ вліянія на извѣстнаго богослова Шлейермахера, имѣющаго значеніе и въ исторіи философіи.

5. Гегель.

Самымъ знаменитымъ ученикомъ Шеллинга и самымъ вліятельнымъ изъ новѣйшихъ философовъ былъ Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель. Онъ былъ старше Шеллинга и родился 1770 въ Штутгартѣ. Онъ изучалъ богословіе въ Тюбингенѣ, въ 1801 переселился въ Іену и издавалъ 1802—3 вмѣстѣ съ Шеллингомъ журналъ критической философіи. 1807 потерявши вслѣдствіе битвы при Іенѣ свое положеніе, онъ издалъ свое первое самостоятельное произведеніе, «Феноменологію». «Логика» явилась 1812—1816, когда онъ былъ ректоромъ гимназіи въ Бамбергѣ. 1816 онъ поступилъ профессоромъ въ Гейдельбергъ и въ 1818 въ Берлинъ, гдѣ и умеръ отъ холеры 1831.

Философія Гегеля, хотя она сначала имѣла немного послѣдователей и хотя лекціи Гегеля, читанныя очень вяло и утомительно, не могли привлекать къ нему слушателей, однако она скоро сдѣлалась господствующей модной философіей; она имѣла огромное вліяніе во всѣхъ научныхъ областяхъ, особенно въ религіозныхъ, юридическихъ и государственныхъ наукахъ и долгое время владычествовала безусловно. Она, какъ и философія Шеллинга, соединила подъ своимъ знаменемъ людей самыхъ противоположныхъ направленій.

Причина этого заключалась отчасти въ личности Гегеля, которая хотя при поверхностномъ знакомствѣ казалась незначительною, однако соединяла въ себѣ обширныя познанія во всѣхъ родахъ, отчасти въ неудобопонятности его философіи, которая обманывала многихъ не совсѣмъ ясныхъ мыслителей, такъ что они видѣли въ ней свои собственныя воззрѣнія тамъ, гдѣ ихъ вовсе не было, частью наконецъ въ упомянутомъ уже чувствѣ удовлетворенія, которое должна была возбуждать философія, обнимавшая всѣ области, связанныя съ человѣческими интересами, бывшая законченнымъ кругомъ всѣхъ круговъ и прямо требовавшая цѣльнаго всеобъемлющаго воззрѣнія. Если Шеллингъ трудными требованіями умственнаго созерцанія старался защитить философію отъ вторженія непризванныхъ мыслителей, то Гегель сдѣлалъ для нея еще другую защиту чрезвычайно трудной, часто неудобной и неточной терминологіей. При изученіи его сочиненій чувствуется нерѣдко желаніе повторить жалобу Эмпедокла:

— Много ужасныхъ словъ путаютъ смыслъ смертнаго.

Однако языкъ Гегеля все таки имѣетъ большое преимущество

передъ фантастическими выраженіями Шеллинга тѣмъ, что онъ постояненъ и опредѣленъ, не измѣняется въ каждой книгѣ, такъ что пониманіе его мыслей хотя и затруднено страннымъ выраженіемъ ихъ, однако все таки возможно.

Философія Гегеля и Шеллинга есть объективный идеализмъ; т. е. онъ признаетъ единство чувственнаго и идеальнаго міра. Но Шеллингъ представлялъ это единство очень натянуто, безъ всякаго основанія и доказательства принималъ нѣчто третье, стоящее выше идеальнаго и чувственнаго міра, именно абсолютное, въ которомъ примиряются двѣ великія противоположности; но этимъ не устанавливалась необходимая связь между ними и Гегель поэтому совершенно справедливо называлъ все это ночью, среди которой всѣ кошки кажутся сѣрыми. Гегель напротивъ представляетъ абсолютное не какъ мертвое нѣчто, но какъ развитіе, продолжающееся въ безконечность. Оно есть идея, лежащая въ основаніи всего дѣйствительнаго и образующая его; эта идея, нѣчто чисто духовное, явилась на свѣтъ такъ сказать изъ себя самой, получила реальность; но и самъ реальный міръ не есть нѣчто мертвое, но великій процессъ развитія, конецъ котораго есть возвращеніе идеи самой къ себѣ, происхожденіе духа, въ которомъ идея достигаетъ до яснаго сознанія самой себя. Это положеніе, что весь чувственный міръ есть идея, явившаяся во внѣ, составляетъ произвольно принятое, недоказанное и неразъясненное основаніе человѣческой философіи. Почти столь же произволенъ остроумно проведенный методъ Гегеля, посредствомъ котораго онъ разъяснялъ ходъ развитія абсолютнаго. Когда Шеллингъ рисуетъ намъ, какъ онъ представляетъ себѣ процессъ, посредствомъ котораго природа мало по малу развивалась какъ организмъ, то мы не видимъ у него основанія, почему вообще совершается это развитіе, и онъ не даетъ удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ: какимъ образомъ дуализмъ приходитъ къ единству? Гегель же старается найти внутреннія основанія развитія. Весь міръ есть мыслительный процессъ въ высшемъ смыслѣ слова. Различія въ мышленіи происходятъ отъ того, что первыя простыя понятія противорѣчатъ одно другому; отъ этого мышленіе не уничтожается, но происходятъ все новыя и все высшія понятія, въ которыхъ содержатся прежнія простыя противорѣчащія понятія, но въ этихъ высшихъ понятіяхъ лежатъ новыя противорѣчія, которыя опять должны вести еще къ высшимъ понятіямъ пока наконецъ мышленіе не дойдетъ до высшаго изъ всѣхъ понятій, до абсолютнаго, до того понятія, изъ котораго оно вышло; только теперь это абсолютное является не какъ безразличное единство, но какъ со-

знательное соединеніе всѣхъ конечныхъ различій и противорѣчій. Всѣ отдѣльныя понятія существуютъ не сами по себѣ, но постоянно переходятъ одно въ другое; только конечное ограниченное мышленіе принимаетъ ихъ за нѣчто твердое и постоянное. Этимъ мнимо постояннымъ понятіямъ соотвѣтствуютъ реальности въ природѣ; въ ней являются постоянными частныя различія, которыя полагаетъ въ себѣ абсолютное; но такъ эти частные предметы въ природѣ не суть что либо дѣйствительно постоянное, само по себѣ существующее, но только моменты, мгновенныя ступени развитія понятія, то природа выходитъ наконецъ изъ себя самой, переходитъ въ созданіе самосознающаго духа, который, возвращаясь различными ступенями къ всеобщему, абсолютному, соединяетъ единствомъ идеальное и тѣлесное бытіе.

На этомъ основано раздѣленіе гегелевской философіи, прямо не доказанное, но основательность котораго должна быть доказана всѣмъ ходомъ развитія философіи и которое нѣсколько несправедливо въ томъ, что оно будто бы «особенныя части науки ставитъ одну подлѣ другой, какъ будто бы онѣ были неподвижными и субстанціональными въ своемъ различіи, какъ особые виды». «Идея, говоритъ Гегель, является мышленіемъ тожественнымъ съ собою и вмѣстѣ дѣятельностью, посредствомъ которой она себя противополагаетъ самой себѣ, оставаясь собою и въ этомъ другомъ существуетъ только сама при себѣ». Такимъ образомъ наука распадается на три части:

1. Логика, наука объ идеѣ самой въ себѣ.
2. Философія природы, наука объ идеѣ въ ея инобытіи.
3. Философія духа или идея, которая возвращается въ себя изъ своего инобытія.

а. Логика.

Мы можемъ представить только краткій очеркъ логики Гегеля, какъ и другихъ частей его философіи, которую трудно понять уже потому, что она изложена своеобразнымъ слогомъ и едва доступными отвлеченіями и еще труднѣе понять изъ краткаго очерка; но этотъ нашъ очеркъ имѣетъ только ту цѣль, чтобы дать понятіе только о способѣ философствованія Гегеля.

«Логика есть наука чистой идеи, т. е. идеи въ абстрактномъ элементѣ мышленія». Она развиваетъ основныя понятія, которыя лежатъ въ основаніи всякаго познанія и которыя мы познаемъ какъ душу объективной дѣятельности. «Царство логики есть истина какъ она есть безъ покрова для себя самой». Свои основныя понятія

Гегель устанавливаетъ не какъ Аристотель безъ всякаго принципа и не такъ какъ Кантъ, который на основаніи эмпирически найденныхъ формъ сужденія схематически ставилъ ихъ въ рядъ одно подлѣ другаго, но онъ развиваетъ посредствомъ уже упомянутаго метода разысканія внутреннихъ противорѣчій и приведенія ихъ къ единству.

Логика раздѣляется на три части.

1. Ученіе о бытіи. 2) Ученіе о сущности. 3) Ученіе о понятіи и идеѣ. Ученіе о мысли, 1) въ ея непосредственности—понятіе само по себѣ; 2) въ ея рефлексіи и посредствѣ — бытіе само для себя и видъ понятія; 3) въ ея возвратномъ бытіи въ саму себя и своемъ развитіи при себѣ — понятіе само по себѣ и для себя.

Начало мышленія составляетъ чистое бытіе, потому что оно есть чистая мысль, неопредѣленная, простая непосредственность, можетъ быть первымъ началомъ, но не можетъ быть посредствующимъ и опредѣляющимъ. Абсолютное есть бытіе, есть первое абстрактнѣйшее и безсодержательнѣйшее опредѣленіе, какое можно дать абсолютному. Если мы ближе разсмотримъ понятіе бытія, т. е. будемъ мыслить не отдѣльныя существующія вещи, но только бытіе совершенно абстрактное, то совершенная пустота этого понятія тотчасъ обнаруживается сама собою и бытіе невольно переходитъ въ свою противоположность, въ небытіе; изъ этого непосредственно слѣдуетъ второе не менѣе вѣрное опредѣленіе абсолютнаго: абсолютное есть небытіе. Положеніе: бытіе и небытіе суть одно и тоже,—какъ ни парадоксальнымъ оно кажется для разсудка, есть поэтому единственное основаніе философіи. Но изъ этихъ двухъ противорѣчащихъ основныхъ понятій вытекаетъ высшее единство; положенія: абсолютное есть бытіе и есть небытіе,—оба не истинны, потому что оба односторонни; истина ихъ заключается въ положеніи: абсолютное есть единство бытія и небытія, оно есть происхожденіе (das Werden). Оно является намъ какъ происхожденіе, когда представляетъ собою переходъ изъ ничего въ бытіе и какъ уничтоженіе, когда образуетъ переходъ изъ бытія въ ничто. Вслѣдствіе происхожденія происходитъ нѣчто, отдѣльная опредѣленная вещь, которой мы приписываемъ не только бытіе, но и существованіе. Существованіе есть бытіе, къ которому прибавилась опредѣленность, оно есть качество. Нѣчто чрезъ свое качество становится тѣмъ, что оно есть, и теряя свое качество перестаетъ отъ этого быть тѣмъ, что оно есть. На сколько въ понятіи бытія уничтожилось небытіе, его можно назвать реальностью. Понятіе опредѣ-

леннаго бытія, качества, непосредственно переходитъ въ количество. Потому что, когда отдѣльное бытіе относится къ самому себѣ, существуетъ для себя, оно исключаетъ изъ себя все другое; для себя-бытіе есть одно, но когда оно относится отрицательно къ другимъ такимъ же *одно*, то оно полагаетъ этимъ нѣсколько одно, или многіе; эти многіе какъ многіе не различны и тоже составляютъ *одно*. Такимъ образомъ одно представляется какъ множество и множество какъ одно; т. е. опредѣленность, качество отдѣльнаго бытія теряется, остается количество, т. е. безразличіе къ различіямъ; «количество есть чистое бытіе, въ которомъ опредѣленность уже не представляется болѣе какъ одно съ бытіемъ, но является уничтоженнымъ и безразличнымъ». Когда многіе разматриваются какъ одно, тогда количество является непрерывнымъ, когда же одно представляется какъ множество, тогда количество становится отдѣльною величиною. Ограниченное количество, представляемое какъ отдѣльное бытіе, есть *сколько*, которое опредѣляется числомъ, и моментъ числа суть нѣсколько и единство. Когда ограниченное сколько представляется какъ единство, тогда оно есть интенсивная величина или степень. «Степень есть величина безразличная для себя и простая, но такъ однако, что свою опредѣленность, вслѣдствіе которой она является количествомъ, имѣетъ внѣ себя въ другихъ величинахъ. Это внѣ-бытіе количества, дѣлающее его опредѣленнымъ въ его существованіи для себя, составляетъ его качество; оно въ немъ есть, само же оно и относится къ себѣ. Это есть внѣшность, т. е. соединяетъ въ немъ количество и для себя-бытіе, качество». Изъ этого вытекаетъ количественное отношеніе какого нибудь *сколько* къ другому; но истина этого отношенія есть мѣра, количество, отъ котораго зависитъ и качество. Такая зависимость качества отъ количества является вездѣ въ природѣ, какъ напр. измѣненіе количества теплоты производитъ качественно-различныя состоянія воды, подобно тому какъ прибавленіе отдѣльныхъ зеренъ составляетъ кучу и вырываніе по одному волоску производитъ на головѣ плѣшь. Съ превышеніемъ опредѣленной мѣры измѣняется качество, но такъ какъ на его мѣсто является другое качество, которое опять связано съ количествомъ, опять имѣетъ свою мѣру, то превышеніе мѣры, чрезмѣрность, тоже самое есть мѣра. Этотъ процессъ мѣры, который попеременно является какъ измѣненіе количества и потомъ какъ переходъ количества въ качества, можно себѣ наглядно представить подъ видомъ узловой линіи (состоянія тѣлъ, степени окисленія, тоны). Чтобы уничтожилась непосредственность мѣры, количество и качество является какъ опре-

дѣленія бытія, которое отлично отъ непосредственнаго *что?* и отъ *сколько?*; бытіе является поэтому въ отношеніи къ себѣ самому, оно есть само въ себѣ отдѣленное рефлектирующее бытіе, сущность.

Изложенное доселѣ логическое развитіе имѣло такой видъ: абсолютное полагаетъ себя какъ двѣ свои стороны, какъ положительное и отрицательное, нѣчто и другое, качество и количество; эти послѣднія переходятъ одно въ другое, являются какъ отрицанія и соединяются въ единствѣ мѣры. Послѣ того какъ непосредственность этого единства представлена сама себя уничтожающею, то единство полагается какъ простое отношеніе къ себѣ самому, какъ сущность.

Когда дѣло идетъ о бытіи, тогда форма отношенія есть только наша рефлексія; напротивъ, въ сущности отношеніе есть ея собственное опредѣленіе. «Если (въ сферѣ бытія) нѣчто становится другимъ, то этимъ нѣчто уничтожается, исчезаетъ. Не такъ въ сферѣ сущности, здѣсь мы не имѣемъ ничего другаго, но только различіе, отношеніе одного къ другому. Уничтоженіе сущности не есть такимъ образомъ совершенное уничтоженіе; потому что при уничтоженіи различнаго въ различныхъ сущностяхъ онѣ не исчезаютъ, но остаются все-таки въ извѣстномъ отношеніи между собою. Если мы говоримъ напр. бытіе и ничто, то бытіе есть бытіе само для себя и ничто есть тоже ничто для себя. Совершенно иначе относится положительное и отрицательное. Они также, конечно, имѣютъ отношеніе бытія и ничто. Но положительное само по себѣ не имѣетъ никакого смысла, а бываетъ положительнымъ только относительно отрицательнаго. Тоже самое приложимо и къ отрицательному. Въ сферѣ бытія есть отношеніе только къ себѣ; въ сущности же это отношеніе полагается извнѣ. Это и есть вообще различіе между формою бытія и сущности. Въ бытіи все непосредственно, въ сущности напротивъ все относительно.

Сущность есть отношеніе къ себѣ самому, однако только въ такой мѣрѣ, въ какой оно есть отношеніе къ другому, которое есть непосредственно не какъ бытіе, но какъ положенное и посредственное. Бытіе не исчезло; сама сущность прежде всего какъ простое отношеніе къ себѣ тоже есть бытіе; но относительно другаго бытіе по своему единственному опредѣленію быть непосредственнымъ становится отрицательнымъ *). Сущность есть бытіе

---

*) „Обыкновенно задачу или цѣль философіи понимаютъ такъ, что она должна познавать сущность вещей. Непосредственное бытіе вещи представляется здѣсь, такъ сказать, корою или занавѣскою, за которою скрыта сущность“.

какъ случайность въ себѣ самомъ. Сущности предмета всегда противопоставляется его непосредственное бытіе какъ несущественное, какъ случайность. Это непосредственное, случайность, необходимо, принадлежитъ сущности; между обоими находится взаимное отношеніе, рефлексія; всѣ опредѣленія сущности суть поэтому опредѣленія перемѣны или рефлексіи.

Отношеніе сущности къ себѣ самой, рефлексія на себя есть тожество. Это тожество нельзя представлять себѣ какъ формальное или разсудочное тожество. Формальный законъ тожества, А=А, или все тожественно, вовсе не есть истинный мысленный законъ, но только законъ отвлеченнаго разсудка. Ему противорѣчитъ уже форма предложенія, потому что предложеніе обѣщаетъ различіе между субъектомъ и предикатомъ, однако не дѣлаетъ того, что требуетъ его форма. Даже выраженія, составляемыя по этому закону, напр. планета есть планета, магнетизмъ есть магнетизмъ, справедливо кажутся нелѣпыми. Формальный законъ тожества отрицаетъ различіе въ сферѣ тожества, и однако же сущность есть столь же различіе сколько и тожество, даже сущность, если ее сравнить саму съ собою, должна отличаться отъ себя самой. Сущность такимъ образомъ содержитъ въ себѣ опредѣленіе различнаго. Непосредственное различіе есть разность. Существенное различіе, по которому отличаемое имѣетъ противъ себя *не другое вообще*, но другое *свое*, есть противоположеніе, положительное и отрицательное.

Все въ мірѣ, думаетъ Гегель, противоположно; совершенно ложно мыслить по закону исключеннаго третьяго, потому что нигдѣ, ни на небѣ, ни на землѣ, ни въ умственномъ, ни въ естественномъ мірѣ нѣтъ такого обстрактнаго «или то или то», какъ принимаетъ разсудокъ. Все, что есть что нибудь, есть конкретное, такимъ образомъ само въ себѣ различное и противоположное. Конечность вещей состоитъ въ томъ, что ихъ непосредственное бытіе не соотвѣтствуетъ тому, что они суть сами въ себѣ (напр. кислота въ неорганической природѣ, которая стремится нейтрализоваться). Вообще, что движетъ міръ, то есть противорѣчіе, и смѣшно говорить, будто противорѣчія нельзя мыслить. Справедливо въ этомъ положеніи только то, что противорѣчіе одно не можетъ оставаться, и что оно само себя уничтожаетъ. Уничтоженное противорѣчіе есть

Далѣе Гегель обращаетъ вниманіе на то, что „мы для обозначенія прошедшаго употребляемъ слово Wesen (сущность), называя прошедшія вещи ge-wesen; въ основаніи такого употребленія лежитъ правильное воззрѣніе, что сущность есть прошедшее бытіе, причемъ нужно замѣтить только, что то, что прошло, не отрицается поэтому абстрактно, но только уничтожается и такимъ образомъ сохраняется“.

основаніе, единство тожества и различія. Основаніе есть только основаніе, а когда оно становится основаніемъ чего нибудь другаго, то переходитъ въ свою противоположность; вытекающее же изъ основанія есть оно само. «Видятъ напр. электрическое явленіе и спрашиваютъ объ его основаніи; если мы получимъ на это отвѣтъ: электричество есть основаніе этого явленія, то онъ даетъ намъ тоже самое содержаніе, которое уже мы непосредственно имѣли предъ нами, только переведенное въ форму внутренняго». Существованіе есть вышедшее изъ основанія, чрезъ уничтоженіе посредства снова возстановленное бытіе. «Существованіе есть неопредѣленное множество существующихъ какъ рефлектирующихъ на себя, которые однако и являются въ другомъ, становятся относительными и образуютъ міръ взаимной зависимости и безконечной связи основаній и того, что основано на нихъ. Основанія сами суть существованія и существованія по многимъ сторонамъ могутъ быть сами основаніями, также какъ основанными на основаніяхъ. Существующее есть вещь. Вещь какъ вещь сама въ себѣ тожественна съ собою; вещь такъ какъ она имѣетъ свойства, содержитъ въ себѣ различіе. Если разсматривать свойства, одно отъ другаго отличныя опредѣленія вещи, какъ самостоятельныя и освобожденныя отъ своего совмѣстнаго существованія съ вещью, то они являются какъ матерія. Различныя матеріи, изъ которыхъ состоитъ вещь, суть сами по себѣ тоже самое, что и другія. Мы получаемъ такимъ образомъ одну матерію вообще, въ которой различіе является какъ ея внѣшность, т. е. какъ простая форма. Такимъ образомъ матерія распадается на матерію и форму. Въ этомъ лежитъ противорѣчіе, что вещь должна быть формой, въ которой матерія опредѣлена и сдѣлалась свойствомъ, и съ другой стороны она состоитъ изъ опредѣленной матеріи. Существованіе, заключающееся въ этомъ противорѣчіи, есть явленіе. Явленіе не нужно смѣшивать съ случайностью; случайность противоположна сущности, но явленіе есть случайность, наполненная сущностью. Сущность лежитъ не за явленіемъ или внутри явленія, но явленіе есть существованіе именно потому, что сущность его и есть то, что существуетъ. Въ явленіи выступаютъ противоположности содержанія и формъ; но при этой противоположности оказывается, что содержаніе не можетъ быть безъ формы, и форму оно можетъ имѣть тамъ потому, что она для него есть нѣчто внѣшнее; форма здѣсь является въ двоякомъ видѣ; содержаніе есть ничто иное, какъ превращеніе формъ въ содержаніе, а форма ничто иное какъ превращеніе содержанія въ форму. Это превращеніе есть существенное отношеніе. Разсматриваемое непосред-

ственно, это существенное отношеніе есть ничто иное, какъ отношеніе цѣлаго къ своимъ частямъ, чисто механическое отношеніе, при которомъ только совершенно произвольно части разсматриваются только какъ части цѣлаго, такимъ образомъ представляются несамостоятельными, или цѣлое представляется состоящимъ изъ частей и такимъ образомъ части представляются чѣмъ-то самостоятельнымъ. Отношеніе, по которому двѣ стороны, разсматриваемыя какъ различныя, но въ дѣйствительности постоянно переходящія одна въ другую, полагаются совершенно равными, есть отношеніе силы и ея обнаруженій. Сила и обнаруженіе собственно одно и тоже, все содержательное опредѣленіе силы точно тоже, что и ея обнаруженія; объясненіе явленія изъ силы есть поэтому чистая тавтологія. Истина этого отношенія есть такое отношеніе, котораго обѣ стороны различаются только какъ внутреннее и внѣшнее. Внѣшнее есть тоже самое содержаніе, что и внутреннее. Что есть внутренно, то существуетъ и внѣшне, и наоборотъ. Непосредственное единство внутренняго и внѣшняго, сущности и существованія есть дѣйствительность. Простая форма тожества съ собою, дѣйствительность, принимаемая чисто абстрактно и полагаемая только въ субъективномъ мышленіи, есть возможность. Возможность есть существенное для дѣйствительности, но такъ, что дѣйствительность есть только возможность. Въ этомъ значеніи простой возможности дѣйствительное есть случайное и наоборотъ возможность есть простая случайность. Случайное какъ непосредственная дѣйствительность есть вмѣстѣ съ тѣмъ возможность другаго, однако не просто та абстрактная возможность, которую мы видѣли прежде, но возможность, имѣющая бытіе и въ этомъ видѣ возможность есть условіе. Когда всѣ условія даны, вещь должна существовать дѣйствительно. Развитая дѣйствительность есть необходимость. Если о чемъ нибудь сказать «это необходимо», то мы прежде всего спрашиваемъ «почему»? Такимъ образомъ необходимое представляется посредствующимъ, зависящимъ отъ другаго; однако отъ необходимаго мы также требуемъ, чтобы оно было безусловно, т. е. чтобы оно тѣмъ, что оно есть, обязано было только себѣ одному; такимъ образомъ посредство здѣсь уничтожается, необходимое есть безусловная дѣйствительность *). Въ своей непосредственной формѣ необходимость представляется какъ

*) Дѣйствительность стоитъ выше, чѣмъ простая возможность и случайность; дѣйствительность выше, чѣмъ случайно существующее, потому что его существованіе обусловлено разумною необходимостью. Этимъ объясняется часто употребляемое и злоупотребляемое и поэтому всѣмъ уже надоѣвшее положеніе Гегеля въ его философіи права: „что разумно, то дѣйствительно; что дѣйствительно, то разумно“.

отношеніе субстанціальности и акцидентальности. Въ этомъ отношеніи дѣйствительность является какъ необходимость въ субстанціи, какъ простая возможность и случайность въ акциденціяхъ. Субстанція естъ сумма акциденцій, она обнаруживается какъ абсолютное могущество, какъ богатство всякаго содержанія; это содержаніе есть ничто иное, какъ само это обнаруженіе. Когда субстанція разсматривается какъ абсолютная сила, относящаяся къ себѣ самой, которая себя только, какъ внутренняя возможность опредѣляетъ къ акцидентальности и отличаетъ происходящую отъ этого внѣшность, она является намъ какъ причина, или имѣетъ отношенія причинности. Обѣ стороны этого отношенія не суть что-либо различное; субстанція называется причиной, когда она противъ перехода въ акцидентальность рефлектируетъ сама на себя и есть такимъ образомъ первоначальное дѣло, но когда эта рефлексія уничтожается въ себѣ, она полагаетъ себя какъ отрицаніе себя самой и производитъ дѣйствіе; причина бываетъ только тогда, когда она имѣетъ дѣйствіе, а дѣйствіе бываетъ только тогда, когда имѣетъ причину. Конечность вещей состоитъ поэтому въ томъ, что хотя причина и дѣйствіе по своему понятію тожественныя, однако обѣ эти формы встрѣчаются раздѣленными въ такомъ видѣ, что причина есть дѣйствіе, а дѣйствіе — причина, но причина есть дѣйствіе не въ такомъ отношеніи, въ какомъ она есть причина и дѣйствіе есть причина не въ такомъ отношеніи, въ какомъ оно есть дѣйствіе. Такимъ образомъ представляется безконечный рядъ причинъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ есть и безконечный рядъ дѣйствій. Истина причиннаго отношенія, дѣйствительное единство причины и дѣйствія есть взаимодѣйствіе, по которому причина въ дѣйствіи есть причина, и дѣйствіе въ причинѣ есть дѣйствіе. Когда мы обѣ раздѣленныя стороны сущности, которыя представляются намъ какъ сущность и случайность, какъ форма и содержаніе, какъ субстанція и акциденція, какъ причина и дѣйствіе, снова соединимъ какъ одно, то исчезнетъ противоположность, внесенная въ бытіе. Бытіе и сущность снова приходятъ въ единство; это единство есть понятіе, а необходимость переходитъ въ свободу, сфера понятія есть сфера свободы.

Ученіе о понятіи раздѣляется на 1) Ученіе о субъективномъ или формальномъ понятіи, 2) О понятіи опредѣленномъ для непосредственности или объ объективности, 3) Объ идеѣ, субъектообъектѣ, единствѣ понятія и объективности, абсолютной истинѣ. Первая изъ этихъ трехъ частей обнимаетъ почти всю область обыкновенной формальной логики, ученіе о понятіи, сужденіи и умоза-

ключеніи. Понятіе какъ понятіе содержитъ въ себѣ моментъ всеобщности, какъ свободнаго равенства съ собою, несмотря на имманентное различіе выраженное во второмъ моментѣ понятія, въ особности, и наконецъ моментъ частности, которая всеобщее и особенное соединяетъ въ конкретную цѣльность. На понятіе вовсе нельзя смотрѣть какъ на нѣчто образованное нами, происшедшее изъ чего нибудь; совершенно превратно представлять дѣло такъ, какъ будто бы сначала произошли предметы, составляющіе содержаніе нашихъ представленій, и потомъ уже въ послѣдствіи къ нимъ присоединилась наша субъективная дѣятельность отвлеченія. Наоборотъ, сначала существуютъ понятія, и вещи свою сущность получаютъ отъ присущаго имъ и открывающагося въ нихъ понятія. Отдѣльные элементы понятія кажутся разходящимися и соединяющимися въ сужденіи. Сужденіе вовсе не есть, какъ кажется поверхностному мышленію, соединеніе самостоятельныхъ крайностей, но оно выражаетъ единство понятія и вошедшее въ него различіе посредствомъ первоначальнаго дѣленія. Абстрактное сужденіе есть предложеніе: частное есть всеобщее, или субъектъ есть предикатъ. Сужденіе нельзя понимать въ обыкновенномъ субъективномъ смыслѣ какъ дѣйствіе нашего мышленія, сужденіе нужно представлять совершенно общимъ: «всѣ вещи суть сужденія», т. е. они суть частное, которое однако заключаетъ въ себѣ всеобщность или внутреннюю природу. Непосредственное, чисто формальное сужденіе есть качественное (напр. роза красна); оно совершенно безсодержательно, выше его стоитъ рефлективное сужденіе, предикать котораго не есть уже абстрактное качество, но имѣетъ такой видъ, что посредствомъ его субъектъ относится къ чему нибудь другому (напр. это растеніе цѣлебно); рефлективное сужденіе переходитъ въ сужденіе необходимое, которое заключаетъ подъ собою категорическое, гипотетическое и раздѣлительное сужденіе. Высшая форма сужденія есть сужденіе понятія. Оно въ субъектѣ содержитъ частное, а предикатомъ имѣетъ рефлексію отдѣльнаго бытія на его всеобщее—и выражаетъ согласіе или несогласіе этихъ обоихъ опредѣленій (хорошій, истинный, вѣрный); напр. этотъ домъ, такъ и такъ устроенный, хорошъ. Субъектъ и предикатъ такимъ образомъ сами составляютъ все сужденіе. Непосредственное свойство субъекта является прежде всего какъ посредствующее основаніе между частностью дѣйствительнаго и между его всеобщностью, какъ основаніе сужденія. Единство субъекта и предиката полагается какъ понятіе, которое становится на мѣсто пустой связки. Этимъ сужденіе становится умозаключеніемъ. Умозаключеніе есть единство по-

нятія и сужденія; оно есть понятіе какъ простое тожество, которое полагается въ различіи его опредѣленій въ реальности. Умозаключеніе разумно и все разумное есть умозаключеніе, но нельзя представлять себѣ, какъ обыкновенно представляютъ, будто умозаключеніе есть только форма разумнаго, мыслительный процессъ. Все есть умозаключеніе, т. е. все есть понятіе и его бытіе есть различіе моментовъ его, такъ что его всеобщая природа чрезъ отдѣльность даетъ себѣ внѣшнюю реальность и чрезъ это дѣлается частностью. Первое умозаключеніе есть умозаключеніе бытія, или качественное умозаключеніе. Оно выражаетъ, что субъектъ какъ частное посредствомъ качества соединяется съ всеобщностью и такимъ образомъ представляетъ первую форму умозаключенія, которая переходитъ во вторую, а изъ ней въ третью фигуру, какъ въ свою высшую истину (четвертая фигура прибавленная новыми логиками къ тремъ Аристотелевскимъ фигурамъ совершенно безполезна). Качественное умозаключеніе посредствомъ третьей фигуры становится рефлективнымъ умозаключеніемъ. Оно представляется какъ умозаключеніе всеобщности (напр. всѣ люди смертны, Кай человѣкъ, слѣд. онъ смертенъ), которое основывается на индукціи, а эта въ свою очередь сама основывается на аналогіи. Высшая форма умозаключенія есть умозаключеніе необходимое, которое заключаетъ подъ собою формы категорическаго, гипотетическаго и раздѣлительнаго сужденія. Умозаключеніе опредѣляется смотря по различіямъ, которыя оно содержитъ, и всеобщій результатъ его тотъ, что въ немъ является самоуничтоженіе этихъ различій и этого внѣ—бытія понятія; каждый изъ моментовъ его оказывается какъ цѣлость моментовъ, какъ все умозаключеніе. Реализированіе понятія, въ которомъ всеобщее есть одна возвратившаяся вь себя цѣлость, различія котораго суть также цѣлости и которое по уничтоженіи посредства является какъ непосредственное единство—есть объектъ. Объективность не есть бытіе вообще, но полное, понятіемъ опредѣленное бытіе. Поэтому совершенно превратно смотрѣть на субъективность и объективность какъ на твердую и абстрактную противоположность. Обѣ они только діалектичны. Понятіе, которое только субъективно, не нуждаясь ни въ какомъ внѣшнемъ матеріалѣ или содержаніи, само собою согласно съ своею дѣятельностью продолжаетъ развиваться и объективироваться, а потому и объектъ не есть что либо неподвижное, но въ немъ совершается процессъ, посредствомъ котораго онъ является въ тоже время и субъективнымъ и который составляетъ переходъ къ идеѣ. Объективность содержитъ три формы: механизма, химизма и отношенія къ цѣли. Механически

опредѣленный объектъ есть непосредственно индиферентный объектъ. Онъ конечно содержитъ различіе, но различія относятся другъ къ другу совершенно безразлично и ихъ соединеніе только внѣшнее. Напротивъ въ хемизмѣ объектъ является существенно различнымъ, такимъ образомъ, что объекты удерживаютъ свою сущность только своимъ отношеніемъ другъ къ другу и различіе составляетъ ихъ качество. Третья форма объективности, телеологическое отношеніе, есть единство механизма и хемизма. Цѣль, такая какъ и механическій объектъ, есть снова заключенная въ себя цѣлость, однако оразноображенная принципомъ различія, выступающимъ въ хемизмѣ, и такимъ образомъ цѣль относится къ противостоящему ей предмету. Осуществленіе цѣли образуетъ переходъ къ идеѣ. Цѣль достигаетъ до идеи тремя ступенями: 1) субъективной цѣли 2) исполняющейся и 3) исполненной цѣли. Конечность цѣли состоитъ въ томъ, что при осуществленіи ея матеріалъ, служащій при этомъ какъ средство, подчиняется ей только внѣшнимъ образомъ и дѣлается сообразнымъ съ нею. Но такъ какъ объектъ самъ по себѣ есть понятіе и когда понятіе какъ цѣль реализируется въ немъ, то это есть только обнаруженіе его собственной внутренности. Объективность есть, такъ сказать, только покровъ, за которымъ скрыто понятіе. Въ конечномъ мы не можемъ испытать или увидѣть, достигнута ли цѣль. Исполненіе безконечной цѣли состоитъ только въ томъ, что уничтожается обольщеніе, какъ будто бы она еще не достигнута. Добро, абсолютное добро вѣчно осуществляется въ мірѣ и результатъ тотъ, что оно уже осуществилось само изъ себя и не нуждается въ насъ. Мы живемъ въ этомъ обольщеніи и оно же есть единственный фактъ, на которомъ утверждается интересъ міра. Идея въ своемъ процессѣ сама себѣ дѣлаетъ это обольщеніе, потомъ противополагаетъ себѣ другое и ея дѣятельность состоитъ въ томъ, что она уничтожаетъ это обольщеніе. Только изъ этой ошибки вытекаетъ истина и въ этомъ лежитъ примиреніе съ ошибкой и съ конечностью. Инобытіе или ошибка, будучи уничтожены, сами составляютъ необходимый моментъ истины, которая бываетъ только тогда, когда она сама дѣлается своимъ собственнымъ результатомъ». Идея есть истинное само для себя, абсолютное единство понятія и объективности. Ее можно представлять какъ разумъ, какъ субъекто-объектъ, какъ единство идеальнаго и реальнаго, конечнаго и безконечнаго, души и тѣла, какъ возможность, которая сама въ себѣ имѣетъ дѣйствительность, какъ нѣчто такое, природа чего можетъ быть понята только какъ существующею, потому что въ ней содержатся всѣ отношенія разума, но въ ихъ

безконечномъ возвращеніи и тожествѣ. Идея есть истина, потому что истина въ томъ именно и состоитъ, что объективность соотвѣтствуетъ понятію, а не въ томъ, какъ обыкновенно думаютъ, что внѣшніе предметы соотвѣтствуютъ нашимъ представленіямъ. Представленія, которыя имѣетъ Я какъ отдѣльное существо, могутъ быть только правильными, а не истинными; въ идеѣ есть нѣчто совершенно особое не касающееся ни отдѣльнаго Я, ни представленій ни внѣшнихъ предметовъ. Но все дѣйствительное, насколько оно истинно, есть идея, и имѣетъ свою истину только чрезъ идею и въ силу идеи; то, что въ отдѣльныхъ вещахъ не соотвѣтствуетъ идеѣ, составляетъ ихъ конечность и обусловливаетъ ихъ гибель. Непосредственная идея есть жизнь. Понятіе реализируется здѣсь какъ душа въ тѣлѣ, относительно внѣшности котораго она есть относящаяся къ себѣ самой всеобщность. Съ точки зрѣнія разсудка смотрятъ на жизнь какъ на нѣчто непонятное, но этимъ разсудокъ сознается только въ своей конечности и неспособности къ высшему мышленію; жизнь есть само понятіе, какъ лежащая предъ нами непосредственная идея. Въ этомъ же лежитъ и недостатокъ жизни, что понятіе и реальность еще невполнѣ соотвѣтствуютъ другъ къ другу. Понятіе жизни есть душа, а тѣло есть его реальность. Душа такъ сказать вылилась въ тѣлесность и тогда она стала только чувствующею, а не свободнымъ для-себя-бытіемъ. Этотъ недостатокъ, что душа и тѣло еще не совершенно одно, что они такимъ образомъ раздѣльны, и составляетъ конечность, смертность отдѣльнаго живаго. Процессъ жизни состоитъ въ томъ, чтобы побѣдить непосредственность, въ которой она еще находится; этотъ процессъ троякій: прежде всего раздѣленіе внутри самой себя на троякую форму чувствительности, раздражимости и репродукціи, потомъ самостоятельность относительно противоположной неорганической природы, которую жизнь ассимилируетъ и наконецъ процессъ рода, въ которомъ живое полагаетъ себя какъ субстанціальная всеобщность. Съ родомъ отдѣльное живое перестаетъ существовать, оно умираетъ, потому что это есть противорѣчіе—быть всеобщимъ для себя, родомъ, и въ тоже время существовать отдѣльнымъ бытіемъ. Идея жизни освобождается поэтому не только отъ отдѣльной непосредственной особности, но и отъ самой этой первой непосредственности вообще, она возвращается къ себѣ, ко своей истинѣ, она вступаетъ въ существованіе какъ свободный родъ для себя. Смерть непосредственной отдѣльной жизни есть возвышеніе духа. Жизнь такимъ образомъ переходитъ въ познаніе. Въ немъ уничтожается противоположность односторонней субъективности, ко-

торой противостоитъ односторонняя объективность, и уничтожается двоякимъ образомъ: односторонность субъективности идеи уничтожается посредствомъ принятія въ себя существующаго міра, т. е. принятія его въ субъективное представленіе и мышленіе и такимъ образомъ абстрактное знаніе самой себя наполняется какъ содержаніемъ этою истинною объективностью, и наоборотъ односторонность объективнаго міра, который представляется только какъ случайность, какъ собраніе ничтожныхъ самихъ по себѣ образовъ, уничтожается тѣмъ, что на него имѣетъ вліяніе внутренняя сторона субъективнаго, которая является здѣсь истинно существующимъ объектомъ и изображается въ немъ. Первый случай есть стремленіе знанія къ истинѣ, познаніе, теоретическая дѣятельность идеи, второй случай есть стремленіе добра къ его осуществленію, желаніе, практическая дѣятельность идеи. Желаніе и познаніе противорѣчатъ одно другому; въ то время какъ познаніе стремится къ тому, чтобы принимать міръ какъ онъ есть, воля старается сдѣлать міръ тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть. Примиреніе ихъ состоитъ въ томъ, что воля въ своемъ результатѣ возвращается къ основаніямъ знанія, слѣдовательно въ единствѣ теоретической и практической идеи. Воля знаетъ свою цѣль и знаніе принимаетъ міръ какъ дѣйствительное понятіе. Такимъ образомъ истина добра заключается въ единствѣ теоретической и практической идеи, въ томъ что добро достигается само для себя, что объективный міръ самъ для себя есть идея, какъ она вѣчно полагаетъ себя цѣлью и чрезъ дѣятельность производитъ свою дѣйствительность. Эта жизнь, возвратившаяся къ себѣ изъ разностей и конечности познанія, и вслѣдствіе дѣятельности понятія ставшая тожественною съ нимъ, есть спекулятивная или абсолютная идея. Абсолютная идея есть вся полная истина; однако она не есть что либо особенное, отличное отъ разсмотрѣннаго доселѣ логическаго развитія; содержаніе ея есть вся система логическаго процесса разсмотрѣннаго доселѣ. «Можно поэтому сказать, абсолютная идея есть всеобщее, но всеобщее не просто какъ абстрактная форма, по отношенію къ которой особенное содержаніе является чѣмъ то инымъ, но какъ абсолютная форма, въ которую возвратились всѣ опредѣленія, вся полнота даннаго ими содержанія. Абсолютную идею въ этомъ отношеніи можно сравнить съ старикомъ, который высказываетъ такія же религіозныя положенія, какъ и дитя, но для котораго они имѣютъ значеніе всей его жизни. Если даже дитя и понимаетъ религіозное содержаніе, то это содержаніе кажется ему чѣмъ-то такимъ, внѣ чего лежитъ вся жизнь и весь міръ. Тоже самое бываетъ съ человѣческою жизнью

вообще и съ событіями, составляющими ея содержаніе. Всякій трудъ направленъ къ цѣли и если она достигнута, то кажется удивительнымъ, что достигается не что нибудь другое, а именно то, чего желалось. Интересъ лежитъ въ цѣломъ движеніи. Если человѣкъ испытываетъ свою жизнь, тогда конецъ можетъ показаться ему весьма ограниченнымъ, однако въ концѣ сосредоточивается все теченіе жизни. Также точно и содержаніе абсолютной идеи составляетъ все то логическое пространство, которое мы прошли доселѣ. Конецъ есть познаніе, что все протяженіе составляетъ содержаніе и интересъ. Далѣе это философскій взглядъ — представлять, что все кажущееся ограниченнымъ, если его разсматривать само по себѣ, получаетъ свое значеніе только оттого, что оно принадлежитъ цѣлому и есть моментъ идеи. Такое содержаніе мы имѣли уже, а что мы еще имѣемъ теперь, — это знаніе, что содержаніе есть живое развитіе идеи, и этотъ простой взглядъ содержится въ формѣ. Каждая изъ разсмотрѣнныхъ доселѣ ступеней есть образъ абсолютнаго, но только въ ограниченномъ видѣ и потому она стремится впередъ къ цѣлому, развитіе котораго и есть то, что мы называли методомъ». Моменты спекулятивнаго метода слѣдующіе: 1) начало, которое есть бытіе или непосредственное; 2) продолженіе, которое состоитъ въ томъ, что понятіе вслѣдствіе присущей ему діалектики, находитъ въ себѣ самомъ противорѣчіе, раздѣляется на двѣ стороны, которыя взаимно отрицаются; 3) конецъ, самоуничтоженіе односторонностей самихъ въ себѣ тѣмъ, что различное полагается какъ то, что оно есть въ понятіи. Оно есть отрицаніе перваго, а какъ тожество съ нимъ оно есть отрицаніе самаго себя; оттого является единство, въ которомъ положительное и отрицательное уничтожаются какъ моментъ и въ тоже время сохранаются. Методъ есть такимъ образомъ не внѣшняя форма, но душа и понятіе содержанія.

Взглянемъ еще разъ на главные моменты мысленнаго процесса, составляющаго логику Гегеля.

1. Ученіе о бытіи.

A. Количечтво. a) бытіе — b) существованіе — c) для-себя-бытіе.

B. Количество. a) чистое качество b) сколько c) степень.

C. Степень.

2. Ученіе о сущности.

A. Сущность какъ основаніе существованія. a) Чистыя рефлективныя опредѣленія (тожество, различіе, основаніе). b) существованіе. c) вещь.

B. Явленіе. a) Міръ явленій — b) Содержаніе и форма. c) Отношеніе.
C. Дѣйствительность. a) Субстанціальное отношеніе. b) Причинное отношеніе. c) Взаимодѣйствіе.

3. Ученіе о понятіи.

A. Субъективное понятіе. a) Понятіе b) Сужденіе. c) Умозаключеніе.
B. Объектъ a) Механизмъ — b) Хемизмъ. c) Теологія.
C. Идея. a) Жизнь. b) Познаніе. c) Абсолютная идея.

Логика есть наука о чистой идеѣ; но логическое есть не только форма истины, но сама истина, чистая истина, какъ она есть для себя безъ всякаго покрова. Изложеніе ея достаточно, чтобы характеризовать отличительныя черты Гегелевскаго способа мышленія; поэтому прочія части философіи Гегеля можемъ излагать кратко.

b. Философія природы.

Въ абсолютной идеѣ субъективность и объективность соединены въ высшемъ смыслѣ. Сущность ея состоитъ въ абсолютной свободѣ отрѣшаться отъ этихъ обоихъ моментовъ и противопоставлять ихъ себѣ какъ дѣйствительно существующіе. Идея сама себя дѣлается непосредственною дѣйствительностью, природою, и потомъ изъ нихъ снова возвращается къ себѣ въ духъ.

Природа есть форма инобытія, внѣшности идеи. Поэтому понятіе противостоитъ ей какъ нѣчто чуждое и оттого всѣ продукты природы носятъ характеръ необходимости и случайности; они—безсознательное осуществленіе цѣли и не составляютъ связнаго законченнаго ряда ступеней развитія до вершины духа; отдѣльныя ступени не производятся естественнымъ образомъ одна изъ другой, но только при посредствѣ идеи, составляющей основаніе природы. Поэтому задача философіи природы показать, какъ во всѣхъ различныхъ повидимому столь безпорядочныхъ явленіяхъ и образахъ идея поднимается до самосознанія, возвращается къ себѣ самой, хотя должно согласиться, что многіе процессы въ природѣ имѣютъ значеніе неудавшихся попытокъ.

Въ своей низшей, самой всеобщей формѣ инобытіе идеи является матеріей; все относится другъ къ другу чисто внѣшнимъ образомъ, и это отношеніе мы называемъ механизмомъ. Дѣйствіе тѣлъ одного на другое при этомъ отношеніи есть притяженіе и отталкиваніе, давленіе и ударъ. Происходящее отъ этого движеніе есть случайное для каждой отдѣльной вещи; напротивъ движеніе паденія относительно свободно, потому что оно обусловливается сущностью са-

маго тѣла, есть слѣдствіе его собственной тяжести. Тяжесть или стремленіе уничтожить разрозненное бытіе тѣлъ является на высшей степени какъ центральность въ свободныхъ движеніяхъ небесныхъ тѣлъ. Въ нихъ механизмъ является какъ свободный механизмъ, собственная сущность ихъ отдѣльныхъ объектовъ производитъ ихъ тяготѣніе къ центру, они подчинены уже не случайности, но математическимъ законамъ, въ которыхъ выражается уже степень разумности. Индивидуализированную матерію, вторую степень развитія природы разсматриваетъ физика. Ей тѣла кажутся опредѣленными отдѣльными вещами, однако еще неорганическими, т. е. особенности ихъ — состояніе сцѣпленія, специфическій вѣсъ, цвѣтъ, звукъ, теплота, магнитическія и электрическія свойства — выражаютъ не постоянную, неизмѣнную сущность отдѣльной вещи, но только ея относительныя качества, которыя кажутся летучими и измѣнчивыми. Это полнѣе всего обнаруживается въ химическомъ процессѣ, который состоитъ въ томъ, что тѣло само себя уничтожаетъ, переходитъ въ свою противоположность. Химическій процессъ уничтожается тогда, когда отдѣльное освобождается отъ его вліянія; это происходитъ въ организмѣ, третьей степени развитія природы. Въ организмѣ является жизнь, которая составляетъ постоянную борьбу съ хемизмомъ, который послѣ смерти живаго снова вступаетъ въ свои права. Въ жизни идея стала непосредственнымъ существованіемъ. Три ступени жизни суть слѣдующія: 1) геологическій организмъ, въ которомъ окаменѣло первое пробужденіе живой, индивидуализированной природы (въ кристаллическихъ образованіяхъ), 2) растительный организмъ, который вызываетъ опредѣленные, членистые виды, но еще невполнѣ соотвѣтствуетъ идеѣ, потому что его продукты, растенія, еще нельзя считать совершенно членистыми индивидуумами (потому что отдѣльныя части растенія, напр. почки, вѣтви и проч. представляютъ сами по себѣ все растеніе и даже, какъ корень и черенокъ, могутъ переходить одни въ другіе); 3) животный организмъ, который представляетъ имѣющую видъ и членистую, движущуюся и самосохраняющуюся тѣлесность. Высшая степень органической жизни есть процессъ рода, въ которомъ индивидуумъ старается уничтожить свою особность и явиться какъ всеобщее. Это однако не достигается въ сферѣ природы, потому что результатомъ процесса рода бываетъ не всеобщее, но опять особое, частное существо. Этотъ процессъ ведетъ въ область духа. Въ произведеніи человѣческаго духа природа возвышается до самосознательной свободы; духъ освобождается отъ природы.

с. Философія духа.

Освобожденіе духа отъ природы, возвращеніе идей къ себѣ самой совершается однако не вдругъ, но чрезъ связный рядъ ступеней. Прежде всего духъ противопоставляетъ себя природѣ какъ субъективный духъ, но на низшей степени своего развитія еще самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ нею. На этой степени онъ есть душа или духъ природы и различнымъ образомъ подчиняется планетарнымъ и теллургическимъ вліяніямъ (климатъ, времена дня и года, особенности расъ и національностей); у него есть неопредѣленное ощущеніе, а не сознательное чувство. Субъективный духъ, какъ духъ природы, есть предметъ антропологіи. Съ пробужденіемъ самосознанія духъ является свободнымъ относительно природы, и тогда становится предметомъ феноменологіи. На этой ступени духъ какъ мыслящій субъектъ отличается отъ объективнаго міра, и опредѣленія его признаетъ какъ опредѣленія себя самого, какъ собственные творческіе акты. Самосознаніе снова переходитъ во всеобщее сознаніе тѣмъ, что каждый мыслящій субъектъ признаетъ подлѣ себя другіе мыслящіе субъекты и съ ихъ стороны также ожидаетъ признанія. Духъ, освободившійся такимъ образомъ отъ ограниченностей субъективности, становится предметомъ пневматологіи. Она показываетъ, какимъ образомъ субъективный духъ постепенно, отъ ступени къ ступени достигаетъ до своего полнаго самооткровенія; узнаетъ себя какъ существующій по себѣ и для себя разумъ. Духъ есть частью теоретическій, частью практическій; теоретическій, когда онъ стремится къ тому, чтобы принять въ себя являющійся объективный міръ (воззрѣніе, представленіе мышленіе), практическій, когда онъ свое субъективное содержаніе хочетъ противополагать себѣ какъ объектъ. Воля или практическій духъ прежде всего обнаруживается какъ произволъ, какъ возможность выбирать между различными склонностями; но насколько воля произвольна, она чисто субъективна; дѣйствительно свободной воля становится тогда, когда она, возвышаясь надъ субъективными наклонностями, дѣлаетъ своимъ предметомъ саму себя, свою собственную свободу. Этимъ разумная воля реализируется во внѣ и это есть объективный духъ.

Истинная объективность духа состоитъ въ томъ, что его свобода осуществляется во внѣшнемъ мірѣ, что весь внѣшній міръ опредѣляется свободой. Свободная воля есть: 1) прежде всего непосред-

ственная и единичная — личность; бытіе, которое даетъ лицу его свободу, есть собственность. Право само по себѣ есть формальное абстрактное право; 2) рефлектирующая на себя, такъ что она свое бытіе имѣетъ внутри себя и опредѣляется какъ частная воля; право субъективной воли, мораль; 3) субстанціальная воля какъ соотвѣтствующая своему понятію дѣйствительность въ субъектѣ и цѣлость необходимости; нравственность въ семействѣ, гражданское общество и государство.

Основаніе формальнаго права есть понятіе личности, которое вообще выражаетъ правоспособность. Поэтому право требуетъ: будь личностью и уважай другихъ какъ личности. Лицо имѣетъ сферу, въ которой оно можетъ осуществлять свою свободу, собственность, которою оно распоряжается въ договорѣ (договоръ имѣетъ поэтому значеніе только въ сферѣ частной собственности, а на государство нельзя смотрѣть какъ на договоръ). Нарушеніе права какъ права есть конечно положительное внѣшнее существованіе, но оно само по себѣ недѣйствительно. Выраженіемъ его недѣйствительности служитъ тоже существующее уничтоженіе этого нарушенія — дѣйствительность права, необходимость его обусловливаемая уничтоженіемъ его нарушенія. Уничтоженіе нарушенія какъ внѣшняго зла есть гражданское удовлетвореніе какъ возмездіе; положительное существованіе нарушенія общей воли есть особенная воля самаго преступника; нарушеніе этой особой воли — наказаніе — есть такимъ образомъ возстановленіе права. — Въ области права отдѣльная воля есть только бытіе общей воли; субъективныя опредѣленія ея, побужденія, желанія, склонности и т. д. не идутъ при этомъ въ соображеніе; здѣсь, при формальномъ правѣ дѣло идетъ только о законосообразности, а не о намѣреніи, лежащемъ въ основаніи дѣйствія. Субъективность воли является возстановленною въ морали, въ которой свобода отдѣльной воли становится свободнымъ подчиненіемъ общей волѣ, признаваемой справедливою. Разумное является какъ категорическій императивъ предъ отдѣльной волей; точка зрѣнія морали есть совѣсть. Согласіе частной воли съ волей общей или съ понятіемъ воли есть добро, а борьба и возстаніе субъективной воли противъ общей—зло. Осуществленное добро, сдѣлавшееся реальнымъ согласіе субъективной и общей воли, есть нравственность, высшая степень объективнаго духа. Сущность нравственности, нравственная субстанція становится дѣйствительностью какъ духъ народа; эта дѣйствительность состоитъ въ томъ, что интересы отдѣльныхъ лицъ и общества совершенно совпадаютъ, что личности признаютъ себя только въ обществѣ. Нравственность обна-

руживается прежде всего непосредственно въ бракѣ и семействѣ, потомъ, когда семейство становится множествомъ различныхъ самостоятельныхъ личностей, она является какъ гражданское общество, связанное юридическими учрежденіями; эта чисто внѣшняя связь различныхъ отдѣльныхъ интересовъ становится внутреннею связью въ государствѣ, которое представляетъ полное осуществленіе нравственной идеи. Государственное устройство есть существующая справедливость и осуществленіе свободы въ развитіи всѣхъ разумныхъ опредѣленій. Государство есть высшая власть, оно есть настоящая верховная власть; эта верховность можетъ обнаруживаться только въ отдѣльномъ субъектѣ, личность государства дѣйствительна какъ лицо; поэтому необходимъ монархъ, который какъ лицо представляетъ собою государство, который къ объективности закона прибавляетъ субъективное «Я хочу», такъ сказать ставитъ точку надъ буквою і. Государство раздѣляется на законодательную, правящую и верховную власть и самое совершенное государство есть то, въ которомъ отдѣлены одна отъ другой эти власти, именно конституціонная монархія. Однако образцовое государство Гегеля не вполнѣ соотвѣтствуетъ тому, что обыкновенно разумѣютъ подъ конституціонной монархіей, потому что значеніе представительныхъ собраній онъ видитъ не въ законодательной власти, но только въ томъ, что они убѣждаютъ себя и народъ въ совершенствѣ правительства.—Государства, сами по себѣ самостоятельныя, находятся совершенно въ естественномъ состояніи; надъ ними нѣтъ никакого высшаго права. Каждое государство имѣетъ свою собственную исторію, обусловливаемую климатомъ и другими конечными особенностями. Разныя историческія развитія отдѣльныхъ государствъ соединяются во всеобщей исторіи, въ которой нравственная субстанція постепенно освобождается отъ особенностей, въ какихъ она обнаруживалась въ отдѣльныхъ народахъ и такимъ образомъ происходитъ какъ вѣчно дѣйствительная истина—абсолютный духъ.

Абсолютный духъ совершаетъ свое самоосвобожденіе, совершенное возвращеніе къ себѣ самому тремя ступенями, посредствомъ искусства, религіи и философіи. Въ искусствѣ абсолютное непосредственно представляется для воззрѣнія какъ прекрасное, проявленіе идеи въ чувственной средѣ; въ религіи же—для представленія и рефлексіи. Единство божественнаго и человѣческаго, которое является намъ непосредственно въ художественномъ произведеніи, въ религіи составляетъ предметъ желаній и исканій человѣка; религія есть возвышеніе къ абсолютному, мысленное соединеніе человѣка съ Богомъ. Это единство представляется непосредственно въ

восточныхъ религіяхъ, въ которыхъ субъектъ совершенно исчезаетъ во всеобщемъ, но гораздо совершеннѣе въ религіяхъ духовной индивидуальности, въ которыхъ божество является въ отдѣльныхъ субъектахъ, въ іудейской, греческой и римской — религіяхъ высокаго, прекраснаго и цѣлесообразнаго, а всего совершеннѣе въ христіанской религіи, которая представляетъ Бога какъ отдѣлившуюся отъ себя и возвращающуюся къ себѣ идею въ видѣ ученія о троичности. Христіанское откровеніе, если отнять отъ него образный покровъ, есть не что иное какъ абсолютная философія, единство искусства и религіи. Философія есть высшая форма истины; свое содержаніе она находитъ тогда, когда она наконецъ обнимаетъ свое собственное понятіе, т. е. возвращается къ знанію его.

Мы бросимъ взглядъ на гегелевскую школу и ея развитіе въ концѣ нашего изложенія исторіи философіи, а здѣсь какъ образчикъ слога Гегеля, который впрочемъ весьма неровенъ, то блеститъ поэтическими воззрѣніями и красками, то отталкиваетъ отъ себя абстрактнымъ формализмомъ,—мы сдѣлаемъ очеркъ гегелевой эстетики. Искусство есть та область, въ которой теоріи Гегеля и теперь еще имѣетъ нѣкоторое значеніе. — Гегель развиваетъ систему искусствъ слѣдующимъ образомъ.

Средину, настоящій дѣйствительный центръ составляетъ здѣсь изложеніе абсолютнаго, Бога какъ Бога въ его самостоятельности для себя, когда онъ еще не развился до движенія и разности, до дѣятельности и отдѣленія, но пребываетъ заключенный въ себѣ въ величественномъ покоѣ и тишинѣ; это есть сообразно съ самимъ собою образовавшійся идеалъ, который въ своемъ бытіи остается въ соотвѣтственномъ тожествѣ съ самимъ собою. Чтобы явиться въ этой безконечной самостоятельности, абсолютное должно быть духомъ, субъектомъ, который въ себѣ самомъ имѣетъ соотвѣтствующее себѣ внѣшнее явленіе.

Но какъ субъектъ, который становится дѣйствительною реальностью, абсолютное имѣетъ противъ себя внѣшній окружающій міръ, который сообразно абсолютному долженъ стать явленіемъ, согласнымъ съ абсолютнымъ и проникнутымъ имъ. Этотъ окружающій міръ есть съ одной стороны объективное, почва, покровъ внѣшней природы, которая сама по себѣ не имѣетъ никакого абсолютнаго значенія, ничего субъективно-внутренняго и потому она способна только приблизительно выражать духовное, для котораго она служитъ оболочкою, развитою до красоты.

Внѣшней природѣ противостоитъ субъективное внутреннее, человѣческій духъ какъ элементъ для бытія и явленія абсолютнаго.

Съ этой объективностью выступаетъ тотчасъ же множество и различіе индивидуальности, партикуляризація, разность, дѣятельность и различіе, вообще полный и пестрый міръ дѣйствительности духа, въ которомъ абсолютное становится сознательнымъ, желательнымъ, чувствующимъ и дѣятельнымъ.

Уже изъ этихъ указаній видно, что различія на которыя распадается цѣлое содержаніе искусства, относительно воззрѣнія и представленія совпадаютъ въ сущности съ тѣмъ, что мы называемъ символическою, классическою и романтическою формою искусства. Символическая форма искусства, производя тожество содержанія и формы, производитъ только родство между ними и даетъ только намекъ на внутреннее содержаніе въ явленіи, внѣшнемъ какъ относительно его самого такъ и относительно содержанія, которое оно должно выразить, и такимъ образомъ даетъ основной типъ для того искусства, которое имѣетъ своей задачей объективное, окружающую природу, обработать до художественной красивой формы для духа и во внѣшнемъ отпечатлѣть внутреннее значеніе духовнаго. Классическій идеалъ соотвѣтствуетъ представленію абсолютнаго въ его самостоятельной входящей въ себя внѣшней реальности, между тѣмъ какъ романтическая форма искусства имѣетъ своимъ содержаніемъ и формою субъективность чувства и ощущенія, въ ихъ безконечности и конечной партикулярности.

Съ точки зрѣнія этого основанія система отдѣльныхъ искусствъ располагается слѣдующимъ образомъ:

Прежде всего стоитъ какъ начало, опредѣляемое самымъ дѣломъ, архитектура. Таково начало искусства, потому что искусство сначала не нашло для выраженія своего духовнаго содержанія ни настоящаго матеріала ни соотвѣтствующихъ формъ, и потому оно должно было довольствоваться только исканіемъ истиннаго соотвѣтствія и внѣшностью содержанія и способа выраженія. Матеріалъ этого перваго искусства есть самъ по себѣ бездушный, тяжелый, принимающій видъ только по законамъ тяжести; формы его суть образы внѣшней природы, связанные правильно и симметрически въ простой внѣшній рефлексъ духа и въ цѣльность художественнаго произведенія.

Второе искусство есть скульптура. Его принципъ и содержаніе есть духовная индивидуальность какъ классическій идеалъ, такъ что внутреннее и духовное находитъ свое выраженіе въ тѣлесномъ явленіи, имманентномъ духу, и это явленіе искусство представляетъ дѣйствительно въ художественномъ бытіи. Матеріалъ его есть также тяжелая матерія въ ея пространственной цѣлости, однако оно

при этомъ не стѣсняется ея тяжестію и естественными условіями, но формируетъ ее правильно по формамъ органическаго или неорганическаго, относительно своей ясности не унижается до простаго призрака внѣшняго явленія и не партикуляризуется существенно. Форма здѣсь, опредѣляемая самимъ содержаніемъ, есть реальная живость духа, человѣческій видъ и его проникнутый духомъ объективный организмъ, который выражаетъ въ соотвѣтствующемъ явленіи самостоятельность божественнаго въ его высокомъ покоѣ и тихомъ величіи, не разстроиваемомъ раздвоеніемъ и ограниченіемъ дѣйствія, столкновеніями и стѣсненіями. — Накопецъ искусства, имѣющія задачей изобразить внутренность субъективнаго, составляютъ одну послѣднюю группу.

Начало этого послѣдняго цѣлаго образуетъ живопись, которая приспособляетъ тотъ же самый видъ для совершеннаго выраженія внутренняго, которое представляетъ въ себѣ среди окружающаго міра не только идеальное свойство абсолютнаго, но еще наглядно изображаетъ его какъ субъективное само по себѣ, въ его духовномъ бытіи, съ его желаніями, ощущеніями, дѣйствіями, въ его дѣйствіи и отношеніи къ другому, съ его страданіями, болѣзнями, смертью, во всемъ круговоротѣ страстей и удовлетвореній. Предметъ его поэтому не есть Богъ какъ объектъ человѣческаго сознанія, но само это сознаніе, Богъ или въ своей дѣйствительности субъективно живаго дѣйствованія или страданія, или какъ духъ общности, какъ существо чувствующее и чувствительное въ своихъ лишеніяхъ, жертвахъ, одушевленіи и радости жизни и дѣйствія среди существующаго міра. Какъ средство для представленія этого содержанія живопись относительно образовъ употребляетъ вообще внѣшнія явленія, какъ явленія природы такъ и человѣческаго организма, насколько чрезъ него ясно можетъ просвѣчивать духовное.—Матеріаломъ же для живописи служитъ не тяжелая матерія и ея пространственныя отношенія, но она должна дать ему внутренній соотвѣтствующій себѣ самой характеръ, какъ это она дѣлаетъ съ образами. Первый шагъ, посредствомъ котораго чувственное приближается въ этомъ отношеніи къ духу, состоитъ съ одной стороны въ уничтоженіи реальнаго чувственнаго явленія, осязательность котораго превращается въ простой призракъ сдѣланный искусствомъ, съ другой стороны въ цвѣтѣ, различія котораго, оттѣнки и переходы производятъ это превращеніе. Поэтому живопись для выраженія внутренняго чувства соединяетъ три пространственныя измѣренія въ плоскость, какъ въ ближайшую внутренность внѣшняго и представляетъ пространственныя разстоянія и образы призра-

комъ красокъ. Живопись имѣетъ дѣло не съ наружной наглядностью, но съ внутреннею видимостью. Въ скульптурѣ и архитектурѣ образы становятся видимыми посредствомъ внѣшняго свѣта. Въ живописи напротивъ даетъ свѣтъ, показываетъ свое внутреннее, идеальное матерія сама по себѣ темная; она сама въ себѣ прозрачна и помрачаетъ свѣтъ сама въ себѣ. Единство же и внутреннее проникновеніе свѣта и тьмы есть цвѣтъ.

Противоположность живописи въ той же сферѣ искусства составляетъ музыка. Характеристическій элементъ ея есть внутреннее, или иначе безвидное ощущеніе, которое выражается не во внѣшнемъ и его реальности, но во внѣшности, скоро исчезающей въ своихъ обнаруженіяхъ и уничтожающей саму себя. Содержаніе ея есть поэтому духовная субъективность въ ея непосредственномъ субъективномъ единствѣ съ собою, человѣческій духъ, ощущеніе; матеріалъ ея есть тонъ, а образы ея составляютъ фигурація, созвучіе, раздѣленіе, соединеніе, противорѣчіе и разрѣшеніе тоновъ по ихъ качественнымъ различіямъ и по ихъ художественно обработанному темпу.

Третье мѣсто въ группѣ съ живописью и музыкой составляетъ искусство рѣчи, поэзія вообще, абсолютно истинное искусство духа и его обнаруженій какъ духа. Потому что все, что воспринимаетъ сознаніе и духовно воображаетъ въ себѣ, можетъ воспринять, выразить и привести къ представленію только одна рѣчь. Поэтому поэзія по содержанію есть богатѣйшее и неограниченное искусство. Но сколько оно выигрываетъ съ духовной стороны, столько же и теряетъ съ чувственной. Оно ничего не даетъ ни чувственному воззрѣнію, какъ пластическія искусства, ни одному идеальному ощущенію, какъ музыка, но произведенные въ немъ образы духа оно передаетъ самому же духовному представленію и умственному созерцанію, и такимъ образомъ оно удерживаетъ для себя матеріалъ, посредствомъ котораго оно само выражается, и этотъ матеріалъ имѣетъ еще значеніе художественно обработаннаго средства для выраженій духа самому духу и вовсе не походитъ на чувственное бытіе, въ которомъ бы духовное содержаніе могло найти соотвѣтствующую ему реальность. Этимъ средствомъ изъ всѣхъ доселѣ разсмотрѣнныхъ можетъ быть только тонъ, какъ чувственный матеріалъ относительно самый приличный для духа. Однако здѣсь тонъ, совершенно иначе чѣмъ въ музыкѣ, имѣетъ значеніе не самъ по себѣ, такъ чтобы въ сочетаніи и образахъ тоновъ заключалась существенная цѣль искусства, но наоборотъ тонъ совершенно наполняется духовнымъ міромъ и опредѣленнымъ содер-

жаніемъ представленія и воззрѣнія и является просто только внѣшнимъ обозначеніемъ этого содержанія. Что касается до способа изображенія въ поэзіи, то она является въ этомъ отношеніи цѣльнымъ искусствомъ оттого, что она въ своей области повторяетъ способы выраженія прочихъ искусствъ,—что въ живописи и музыкѣ дѣлается только относительно.

Съ одной стороны поэзія даетъ своему содержанію какъ эпическая поэзія форму объективности, которая здѣсь не достигаетъ до внѣшняго существованія, какъ бываетъ въ образовательныхъ искусствахъ; въ поэзіи объективность есть міръ, воспринимаемый представленіемъ въ формѣ объективности и являющій для внутенняго представленія объективнымъ. Это дѣлаетъ собственно рѣчь, которая соотвѣтствуетъ своему содержанію и его обнаруженію.

Съ другой стороны поэзія есть и субъективная рѣчь, являющаяся внутренней, именно въ лирикѣ, которая прибѣгаетъ къ помощи музыки, чтобы глубже проникнуть въ ощущеніе и чувство.

Въ третьихъ наконецъ поэзія становится рѣчью въ сферѣ заключеннаго въ себя дѣйствія, которое представляется объективнымъ и въ тоже время обнаруживаетъ внутреннее этой объективной дѣйствительности и поэтому входитъ въ родство съ музыкой, жестами, мимикой, танцами и т. д. Это есть драматическое искусство, въ которомъ цѣлый человѣкъ воспроизводитъ произведенное человѣкомъ художественное твореніе.

ГЕРБАРТЪ.

Между тѣмъ какъ философскія системы Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, развиваясь одна изъ другой, составляютъ одинъ законченный рядъ, въ которомъ менѣе значительные философы этого времени занимаютъ второстепенное мѣсто, — этотъ рядъ прерывается мыслителемъ, который, какъ послѣдователь Канта и ученикъ Фихте, далъ философіи этихъ мыслителей такое развитіе, которое совершенно отдалило его отъ ихъ воззрѣній, и было причиною того, что онъ занялъ совершенно изолированное мѣсто въ исторіи философіи. Этотъ мыслитель — Гербартъ.

I. Фридрихъ Гербартъ родился 1776 г. въ Ольденбургѣ. Онъ учился въ Іенѣ, гдѣ Фихте имѣлъ на него сильное вліяніе, но уже въ первые годы онъ выступилъ противъ него съ своими самостоятельными воззрѣніями. 1805 онъ получилъ каѳедру въ Геттингенѣ, 1808 занялъ мѣсто Канта въ Кенигсбергскомъ университетѣ, а въ 1833 г. возвратился въ Геттингенъ, гдѣ и умеръ въ 1841 г.

По своимъ философскимъ воззрѣніямъ Гербартъ стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ Шеллингомъ и его школой. Между тѣмъ какъ философы тожества преднамѣренно удаляются отъ обыкновеннаго пониманія природы и, требуя только умственнаго созерцанія, уничтожаютъ всякую связь между философіей и здравымъ смысломъ— Гербартъ постоянно старается выходить изъ дѣйствительно даннаго и всякое начало высшаго мышленія основываетъ на воззрѣніяхъ простаго человѣческаго смысла. Поэтому онъ постоянно возстаетъ противъ космологическихъ наклонностей въ философіи, которая безъ всякихъ основаній и доказательствъ принимаетъ міръ, представляющійся намъ какъ множественность, за единство, и противъ тѣхъ «волшебниковъ» между мыслителями, которые однимъ волшебнымъ ударомъ оживляютъ и организуютъ вселенную. «Оставимъ, говоритъ онъ, этихъ фантазирующихъ философовъ. О необходимости возвратиться къ первоначальнымъ основамъ мышленія и сначала оставить все, что не есть начало, или покрайней мѣрѣ не есть начало знанія, — они говорили довольно много, но дальше словъ они и не пошли».

Данное, изъ котораго выходитъ Гербартъ, представляется безпристрастному наблюдателю какъ множественность протяженныхъ предметовъ въ пространствѣ и времени, состоящихъ между собою въ различныхъ отношеніяхъ и различнымъ образомъ вліяющихъ другъ на друга. Разсматривая ближе это данное, мы приходимъ къ понятію о различіи между матеріей и формой; матерію образуютъ простыя чувственныя впечатлѣнія, первыя и самыя неоспоримыя основы нашего опыта; напротивъ того представленіе отдѣльныхъ, разрозненныхъ и подлежащихъ измѣненію предметовъ, также какъ и представленіе протяженности предметовъ въ пространствѣ и слѣдованія ихъ другъ за другомъ во времени, равно какъ и связи ихъ въ видѣ причины и дѣйствія — мы должны принять какъ неизбѣжно проявляющіяся формы нашего субъективнаго мышленія, потому что съ одной стороны опытъ не даетъ намъ непосредственно соединенія различныхъ воспріятій въ одно цѣлое, составляющее отдѣльную вещь, а съ другой — мы не можемъ непосредственно воспринимать пространственную и временную отдѣльность двухъ предметовъ и еще менѣе того доступно воспріятію отношеніе причинности между ними. Хотя эти формы являются намъ непосредственно съ содержаніемъ даннаго, однакожъ при ближайшемъ разсмотрѣніи мы находимъ ихъ крайне противорѣчащими, и приходимъ къ заключенію, что всѣ тѣ понятія, изъ которыхъ выходитъ обыкновенное мышленіе и на которыя оно смотритъ какъ на основанія всего зна-

нія — совершенно несостоятельны. Прежде всего противорѣчитъ самому себѣ понятіе о протяженной въ пространствѣ матеріи; потому что такъ какъ матерія, по понятіямъ обыкновеннаго мышленія, состоитъ изъ безчисленнаго множества отдѣльныхъ частицъ, то, для того чтобы понятіе о ней было вѣрно, необходимо представить себѣ всѣ эти частицы — каждую отдѣльно и всѣ вмѣстѣ — въ одно и тоже время, что конечно невозможно, какъ невозможно превратить простое въ нѣчто сложное или построить плоскость изъ однѣхъ точекъ. Далѣе совершенно немыслимо происхожденіе. Потому что каждое единичное происхожденіе распадается на предъидущее и послѣдующее и нигдѣ не проявляется лежащее въ понятіи о происхожденіи наполненіе одной частицы времени чѣмъ нибудь совершающимся или происходящимъ. Грубое противорѣчіе представляетъ также понятіе о предметѣ со многими признаками или о субстанціи и акциденціи. Посредствомъ чувственныхъ ощущеній мы узнаемъ, что предметы имѣютъ различные признаки, напр. мы узнаемъ, что такой-то предметъ бѣлъ и блестящъ; мы ощущаемъ, что онъ твердъ и тяжелъ. Но эти воспріятія не представляются намъ какъ единство. Спрашивается: бѣлое ли твердо и блестяще? или блестящее твердо и тяжело? Нѣтъ, говоримъ мы, предметъ (серебро) твердъ, бѣлъ, блестящъ и проч., онъ имѣетъ эти качества; но на вопросъ: что же такое самый предметъ? мы отвѣчаемъ новымъ перечисленіемъ его качествъ, и понятіе о субстанціи, о сущности предмета, которая собственно и должна содержать въ себѣ эти качества, остается пустымъ безсодержательнымъ представленіемъ. Тоже самое противорѣчіе замѣчается въ понятіи объ измѣненіи. Мы принимаемъ вещь за сумму всѣхъ ея признаковъ; но вотъ вещь эта подвергается измѣненію, т. е. одинъ или нѣсколько признаковъ ея должны перемѣниться, сама же вещь должна остаться тою же. Но вещь съ другими признаками есть уже другая, новая вещь. Кромѣ того измѣненіе необходимо должно было произойти или безъ причины или вслѣдствіе какой нибудь причины. Представимъ себѣ теперь измѣненіе безъ причины, т. е. непрерывное, продолжающееся происхожденіе, въ которомъ одно вѣчно развивается изъ другаго, — здѣсь мы впадаемъ опять въ противорѣчіе, которое заключаетъ въ себѣ понятіе о происхожденіи: въ одинъ извѣстный моментъ времени одно извѣстное нѣчто перестаетъ быть тѣмъ, что было прежде и становится другимъ; тутъ или передъ нами въ одной частицѣ времени является одно, въ другой—другое, такъ что между ними остается частица не наполненнаго времени и слѣдовательно нарушается непрерывность про-

исхожденія; или мы должны представить себѣ немыслимое: что въ одной и той же частицѣ времени нѣчто есть и не есть, потому что другое нѣчто заступаетъ его мѣсто. Если же мы примемъ, что измѣненіе произошло вслѣдствіе причинности, то мы впадаемъ въ новое противорѣчіе. Потому что, допуская внѣшнюю причину для этого измѣненія, слѣдуетъ допустить, что эта внѣшняя причина имѣетъ также свою причину, которая ее вызываетъ, и такъ до безконечности; если же одна причина нуждается въ другой, тогда весь безконечный рядъ причинъ оставался бы въ совершенномъ покоѣ, и не произошло бы никакое дѣйствіе. Такимъ образомъ мы приходимъ къ необходимости принять одну причину, которая дѣйствуетъ безъ внѣшняго побужденія, а только въ силу своей внутренней природы. Если же мы примемъ, что сущность этой причины состоитъ именно въ этомъ дѣйствованіи во внѣ, то эта дѣйствующая причина не могла бы существовать безъ объекта ея дѣятельности, безъ страдательнаго элемента; но въ такомъ случаѣ эта причина происходила бы сама отъ своего предыдущаго дѣйствія какъ отъ причины. Такъ же немыслима и внутренняя причинность, т. е. такая, которая сама изъ себя опредѣляетъ себя къ дѣятельности, потому что это самоопредѣленіе причины къ дѣятельности должно же имѣть основаніе, а это основаніе есть опять таки слѣдствіе глубже лежащаго самоопредѣленія и такъ до безконечности. Если отъ этихъ противорѣчій мы обратимся къ помощи также эмпирически поставленнаго Я, то мы конечно получаемъ ту выгоду, что это Я представляется намъ какъ единство; но и это Я страдаетъ не только всѣми противорѣчіями, которыя заключаетъ въ себѣ понятіе о предметѣ съ различными признаками, но и само понятіе о самосознаніи, посредствомъ котораго мы приходимъ къ понятію о Я, страдаетъ противорѣчіемъ себѣ въ высшей степени. Я представляетъ частію міръ (объектъ), частію самого себя (субъектъ). Что же такое значитъ «себя»? Себя конечно оно представляетъ въ видѣ представляющаго; значитъ Я представляетъ себя какъ нѣчто себя представляющее, слѣдовательно оно представляетъ представленіе себя какъ чего-то себя представляющаго и такъ далѣе и мы все-таки не дойдемъ до того, что же именно представляется?

Такимъ образомъ философія, которая хочетъ опираться на данномъ, становится невозможною, потому что само данное представляется намъ какъ невозможность и система противорѣчій. Но съ другой стороны философія, для того чтобы не впасть въ мечтательность, не можетъ начать ни съ чего другаго, какъ только съ

даннаго, т. е. съ безпредвзятаго міросозерцанія. «Въ реальности даннаго мы сомнѣваемся, и ищемъ существующаго, и однако вся надежда найти его зависитъ все-таки отъ этого даннаго». Но именно здѣсь, гдѣ неподвижный умъ находитъ конецъ философіи, для истиннаго мыслителя она только что начинается.

Мы не можемъ успокоиться на томъ результатѣ, что формы нашего опыта противорѣчащи, что существуетъ только содержаніе ихъ, — т. е. чувственныя впечатлѣнія, и что ничего реальнаго нѣтъ. Потому что если бы мы даже и хотѣли отрицать всякое бытіе, всякое существованіе,—мы не долго можемъ оставаться при этой мысли,—свѣтъ вокругъ насъ продолжаетъ свое шествіе, предметы продолжаютъ являться и вынуждаютъ у насъ вопросъ: гдѣ же причина этихъ явленій? Причина должна быть, потому что тамъ, гдѣ ничего нѣтъ, ничего не можетъ казаться. Для того, чтобы найти основаніе этихъ явленій, этого кажущагося, чтобы найти дѣйствительно существующее, намъ ничего больше не остается, — послѣ того какъ данное, изъ котораго мы вышли, оказалось несостоятельнымъ,—какъ только мышленіемъ переработать это данное такъ, чтобы оно сдѣлалось удобомыслимымъ. Въ этомъ состоитъ задача метафизики, науки о достовѣрности понятій, выработываемыхъ опытомъ.

При требуемомъ переработываніи метафизикой опытныхъ понятій прежде всего представляется вопросъ: что наконецъ слѣдуетъ понимать подъ существующимъ, котораго мы ищемъ? При первомъ ощущеніи чего либо мы еще не спрашиваемъ себя: есть ли это что либо, или нѣтъ его. Когда же этотъ вопросъ возникаетъ въ насъ, то это не значитъ, будто произошло какое нибудь измѣненіе въ качествѣ ощущаемаго, но въ насъ возбуждается сомнѣніе въ томъ: продолжается ли извѣстное положеніе нашего ощущенія или оно уничтожено? Представимъ себѣ для примѣра умершаго друга такъ живо, какъ будто бы онъ въ самомъ дѣлѣ передъ нами стоялъ;—отъ этого конечно не уничтожится гнетущее сознаніе, что это только образъ его, но не онъ самъ; потому что образъ этотъ только во мнѣ, самъ по себѣ онъ ничто, — но другъ мой самъ существуетъ самъ по себѣ. Этимъ для насъ становится ясно понятіе о существующемъ: если мы хотимъ представить себѣ что нибудь дѣйствительно существующимъ, то мы должны поставить его такъ, какъ оно было при первоначальномъ нашемъ ощущеніи, т. е. чтобы невозможно было уничтоженіе этого положенія. Существующее есть положеніе безъ возможности уничтоженія, положеніе абсолютное.

Далѣе слѣдуетъ опредѣлить, что заключаетъ въ себѣ это абсолютное положеніе? какъ должно быть устроено то, уничтоженіе чего въ нашей мысли было бы невозможно? Это вопросъ о качествѣ существующаго. Здѣсь являются четыре положенія: 1. Качество существующаго должно быть совершенно положительно или утвердительно, безъ всякой примѣси отрицанія. 2. Качество его должно быть совершенно просто. 3. Качество существующаго недоступно никакому количественному опредѣленію. 4. Количество существующаго не опредѣляется понятіемъ о немъ. Качество существующаго должно быть положительно, потому что всякое отрицаніе немыслимо безъ предварительнаго утвержденія, — А невозможно безъ предполагаемаго + А; слѣдовательно отрицаніе несовмѣстно съ ничего не предполагающимъ абсолютнымъ положеніемъ. Качество существующаго совершенно просто, потому что въ противномъ случаѣ оно содержало бы по крайней мѣрѣ два опредѣленія, А и В, изъ которыхъ невозможно составить одно. А, слѣдовательно, предполагало бы В, и В предполагало бы А, одно безъ другаго не могло бы существовать, слѣдовательно —ни одно изъ нихъ не можетъ быть поставлено безъ предположенія другаго, ни одно изъ нихъ не можетъ быть поставлено абсолютно. Качество существующаго недоступно количественному опредѣленію, потому что всякое количество состоитъ изъ частей; части эти могутъ быть или совершенно самостоятельныя, слѣдовательно каждая изъ нихъ есть уже сама по себѣ нѣчто реальное; или онѣ взаимно предполагаютъ одна другую,—причемъ необходимо повторится уже выясненный недостатокъ всякой относительности. Но хотя изъ существующаго исключается всякая множественность, однако этимъ еще ничего не опредѣляется относительно множественности существующаго, ибо то что можно сказать противъ этого,—а именно что изъ трехъ предметовъ А, В, С — каждый есть нѣчто реальное самъ по себѣ, каждый не есть другое, а слѣдовательно заключаетъ въ себѣ отрицаніе,—происходитъ отъ смѣшиванья существующаго со способомъ пониманія его мышленіемъ. «Кто мыслью обнимаетъ дома, письма и уроки, тотъ конечно можетъ сказать: домъ не письмо и не урокъ, и на оборотъ; но изъ этого не выходитъ, чтобы онъ въ дѣйствительныхъ домахъ искалъ бы дѣйствительныхъ уроковъ, или обратно; изъ этого не выходитъ также, чтобы онъ утверждалъ противное — т. е. невозможность соединенія этихъ вещей, изъ которыхъ каждая не находится ни въ отрицательномъ ни въ положительномъ общеніи съ другой».

Первая проблема, которую метафизика должна разрѣшить на

основанiи изложенныхъ воззрѣнiй,—проблема внутренней связи заставляетъ насъ допустить множественность дѣйствительно существующихъ вещей. Методъ, употребляемый Гербартомъ для разрѣшенiя этой и другихъ задачъ метафизики, состоитъ въ томъ, что каждое простое понятiе, но такое, которое заключаетъ въ себѣ противорѣчiе, онъ сопоставляетъ съ другимъ понятiемъ и черезъ это до того измѣняетъ первое, что всякое противорѣчiе исчезаетъ само собою. Это онъ называетъ методомъ отношенiй. Проблема внутренней связи вещей требуетъ, чтобы понятiе а или ѣ было полагаемо не абсолютно, а въ другомъ А, но такъ чтобы положенiе А ни въ какомъ случаѣ не измѣнилось, напротивъ того понятiя а или ѣ должны уже содержаться въ А. Но это тотчасъ оказывается невозможнымъ, потому что изъ реальнаго исключена всякая множественность. По методу отношенiй здѣсь слѣдуетъ допустить нѣсколько А, потому что А не тождественно съ а, и не можетъ быть тожественнымъ, слѣдовательно это не есть одно и тоже А, которому придаются эти два противорѣчащiя опредѣленiя. Нужно допустить нѣсколько А. Видъ внутренней связи всегда есть указанiе на множественность реальнаго. Впрочемъ на это же указываетъ и простое чувственное воспрiятiе. Тѣло имѣетъ цвѣтъ и издаетъ звукъ; но цвѣтъ ничто безъ свѣта, звукъ ничто безъ воздуха и проч. Но такъ какъ при каждомъ новомъ признакѣ, который мы прибавляемъ къ А, возобновляется также противорѣчiе, то мы видимъ себя вынужденными для каждаго новаго признака допускать новое увеличенiе и измѣненiе А. Такимъ образомъ мы получимъ слѣдующiе ряды:

$$A' + A' + A' + \dots$$
$$A'' + A'' + A'' + \dots$$
$$A''' + A'' + A''' + \dots$$

Здѣсь для каждаго новаго признака получается новый рядъ изъ А, который иногда кончается вторымъ членомъ и въ тоже время обнимаетъ неопредѣленное количество повторяющихся А. Такимъ образомъ совершенно измѣняется понятiе о веществѣ съ его признаками. Проблема внутренней связи требовала, чтобы мы полагали каждый признакъ вещи отдѣльно, но такъ чтобы всѣ они въ вещи образовали единство; при преобразованiи понятiя мы получили цѣлый рядъ положенiй, которыя частью тожественны съ первымъ А (потому что въ каждомъ новомъ ряду первое мѣсто занимаетъ первоначальное А и затѣмъ уже оно разнообразится вслѣдствiе присоединенiя къ нему новыхъ различныхъ А), частiю совершенно отличны отъ него и самостоятельны. Такимъ образомъ взаимная связь

основывается на множественности реальныхъ существъ, и прибавленіи къ первому реальному предмету другихъ реальныхъ качествъ становится основаніемъ приписываемыхъ этому предмету различныхъ признаковъ; т. е. $A' + A' + A' +$ и проч. есть основаніе, почему мы придаемъ A признакъ a; $A'' + A'' + A'' +$ и проч. есть основаніе признака b и такъ далѣе. Отсюда вытекаетъ правило: нѣтъ субстанціяльности безъ причинности; каждый признакъ, который мы замѣчаемъ въ предметѣ, естъ результатъ соединенія различныхъ реальныхъ качествъ. Аттрибуты въ смыслѣ Спинозы какъ корреляты субстанціи не мыслимы, они были бы множественностью въ единствѣ, оставались бы только его видоизмѣненіями, производными атрибутами, выражающими отношенія различныхъ реальностей между собою. Если же мы теперь расширимъ это понятіе о различныхъ одновременно проявляющихся признакахъ, и приложимъ его къ признакамъ являющимся неодновременно, а преемственно, то намъ становится яснымъ понятіе объ измѣненіи. Если изъ признаковъ abc, соединенныхъ вмѣстѣ, одинъ признакъ b уничтожается, то вмѣстѣ съ нимъ уничтожается и причина вызвавшая его, разрушается прежняя связь реальностей; если же къ прежде существовавшимъ признакамъ прибавляется новый, то надобно полагать, что въ основаніи этой прибавки лежитъ новая причина, новое соединеніе. Нѣтъ измѣненія безъ причины, но эта причина лежитъ въ соединеніи одной субстанціи съ другой, потому что въ простой субстанціи измѣненіе невозможно.

Спрашивается: что же такое значитъ соединеніе реальныхъ веществъ? что такое совершается при этомъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ возможенъ только при помощи соотвѣтствующихъ взглядовъ; эти соотвѣствующіе взгляды суть понятія, заимствованныя изъ математики и физики. Какъ въ физикѣ посредствомъ параллелограмма силъ мы разлагаемъ одну силу на двѣ и какъ въ математикѣ вмѣсто одной величины мы можемъ взять какое нибудь другое выраженіе, равное ей, такъ и въ нашемъ случаѣ можно разсматривать одно вещество подъ различными соотвѣтствующими взглядами, напр. мы можемъ положить, что $A = \alpha + \beta - \gamma$; но эти взгляды должны непремѣнно соотвѣтствовать, т. е. они должны также соединиться въ одно, какъ двѣ стороны параллелограмма силъ. Когда по бумагѣ проводится прямая линія, то изъ нея не видно еще, должна ли она составить сторону треугольника или часть ломанной линіи. Когда мы издали слышимъ чистый единичный звукъ, то мы не можемъ еще заключить составляетъ ли онъ октаву или септиму. Линія и звукъ могутъ составить и то, и многое другое, они могутъ быть

употреблены по той, или по другой формулѣ, по тому или по другому правилу; но о цѣломъ составѣ понятій этихъ формулъ или правилъ ничего нельзя узнать изъ одной какой нибудь линіи, или изъ одного звука. Также просто и односложно, какъ простой и односложный звукъ, должно быть качество каждаго вещества, но въ тоже самое время оно, подобно тону и линіи, должно соотвѣтствовать той или другой конструкціи, которая можетъ заключать въ себѣ возможно большее разнообразіе опредѣленій.

Представимъ себѣ теперь два вещества A и B и составимъ изъ нихъ соотвѣтствующія воззрѣнія: $A=\alpha+\beta-\gamma$, $B=m+n+\gamma$. Это разложеніе показываетъ, что между качествами находится нѣчто похожее на да и нѣтъ, на утвержденіе и отрицаніе. Такое отношеніе имѣетъ мѣсто напр. между цвѣтами краснымъ и синимъ, между звуками cis и gis. Эти цвѣта и звуки совершенно просты, но въ каждомъ изъ нихъ можно различить—но не отдѣлить—то, что равно и что противоположно другому. Безъ сомнѣнія синій цвѣтъ болѣе противолженъ красному, чѣмъ фіолетовый, также точно gis менѣе противоположенъ cis, чѣмъ a и болѣе противоположенъ чѣмъ g. Точно также должны быть представлены качества A и B, чтобы между ними существовала извѣстная противоположность, но не такая какая существуетъ напр. между A и C, B и C; водородъ противоположенъ кислороду, но также противоположенъ и хлору и азоту, каждому особеннымъ образомъ. Если мы соединимъ теперь понятія $A=\alpha+\beta-\gamma$ и $B=m+n+\gamma$, то у насъ останутся только тѣ части, которыя не заключаютъ въ себѣ противоположности, именно: $\alpha+\beta+m+n$. Но въ такомъ случаѣ оказалось бы, что одно реальное вещество уничтожаетъ другое только отчасти, что собственно невозможно, потому что простыя вещества не состоятъ изъ частей. Если же мы все таки, по непреложному закону явленій, мысленно соединяемъ A и B, то слѣдуетъ допустить, что γ выражающее противуположность этихъ двухъ веществъ, не уничтожается, а ограничивается только попыткой, т. е. оба качества существуютъ одно противъ другаго, одно остается не смотря на разрушеніе, которое готовитъ ему другое. Положеніе, въ которомъ находятся простыя вещества, есть сопротивленіе, или выражаясь нагляднымъ сравненіемъ, они давятъ другъ на друга. Изъ этого выходитъ что въ области бытія нѣтъ происхожденія; бытіе остается вѣчно тожественнымъ въ самомъ себѣ. Происхожденіе есть противодѣйствіе отрицанію, самосохраненіе одного вещества отъ разрушенія угрожающаго ему со стороны другаго, съ которымъ но приходитъ въ столкновеніе. Каждое вещество заключаетъ въ

себѣ простое качество; но каждое приходитъ въ столкновеніе съ всякимъ другимъ, и оттого его самосохраненія имѣютъ различный характеръ.

Сообразно истинному понятію причинности, которое вытекаетъ изъ этого, причину нельзя назвать ни транзіентною, т. е. привходящею и дѣйствующею извнѣ, ни имманентною, т. е. заключающеюся внутри самаго дѣйствія (потому что реальные предметы не принимаютъ и не отдаютъ другъ другу ничего и однако одинъ изъ нихъ есть причина самосохраненія другаго); причину нельзя также назвать трансцендентальной свободой ни правиломъ временной послѣдовательности, она не заключается ни въ особенныхъ способностяхъ, ни въ тенденціяхъ или силахъ; вмѣсто причины никакъ нельзя подставить абсолютнаго происхожденія, судьбы.

Изложенныя доселѣ изслѣдованія составляютъ содержаніе двухъ первыхъ изъ 4-хъ отдѣловъ гербартовской метафизики, методологіи и онтологіи, два же остальные, синехологія и эйдологія, занимаются объясненіемъ представленій пространства и времени и представляющаго Я. Въ синехологіи Гербартъ сначала развиваетъ умственное пространство, т. е. представленія о пространствѣ онъ производитъ изъ мысли о простомъ совмѣстномъ существованіи реальныхъ предметовъ. Это существованіе вовсе не указываетъ на какое нибудь пространственное положеніе одного существа подлѣ другаго, но означаетъ только то, что многія, сначала два, существа мыслятся въ причинномъ отношеніи. Чрезъ постепенное сближеніе реальнаго предмета В съ А и раздѣленіе ихъ происходитъ рядъ точекъ, неподвижная линія образовъ В (вмѣстѣ съ тѣмъ и понятіе числа); чрезъ прибавленіе третьяго реальнаго предмета происходитъ постоянная линія (кругъ) и плоскость, а съ помощью четвертаго — тѣло. Если такимъ образомъ объяснена причинность и пространство, то уже нетрудно построить матерію. Вообразимъ себѣ двѣ реальности въ неполномъ соединеніи, т. е. въ такомъ состояніи, гдѣ они болѣе чѣмъ просто находятся другъ подлѣ друга, однако еще несовершенно находятся одна въ другой; тогда они должны проникаться одна другою только отчасти. Въ такомъ случаѣ въ проникнутой части простаго существа должна быть другая степень самосохраненія, чѣмъ въ непроникнутой. Но простое существо не имѣетъ частей, оно все находится въ одинаковой степени самосохраненія, реальныя существа не могутъ оставаться въ состояніи неполнаго соединенія, они взаимно проникаются совершенно. Затѣмъ внутреннимъ самосохраненіямъ реальныхъ существъ должны соотвѣтствовать и ихъ внѣшнія состоянія. Это есть единственно возможное основа-

ніе притяженія. Какъ скоро два реальныя существа пришли въ неполное соединеніе, они стремятся совершенно проникнуть другъ въ друга. Если мы вообразимъ себѣ теперь, что два А находятся въ такомъ отношеніи къ В, то они оба стремятся проникнуть въ В и В должно самосохранять себя противъ ихъ обоихъ. Это однако невозможно во всѣхъ случаяхъ и невозможно именно тогда, когда одно только А уже достаточно для того, чтобы оказать противодѣйствіе всему отрицанію, которое заключается въ В; В такимъ образомъ должно дважды сохранять себя противъ двухъ А. Но этого не бываетъ, оба А невполнѣ проникаютъ въ В, они отбрасываются назадъ и это является какъ отталкиваніе; затѣмъ между притяженіемъ, посредствомъ котораго каждое А стремится проникнуть въ В и отталкиваніемъ, которое дѣлаетъ это невозможнымъ, должно установиться равновѣсіе, оба А отчасти проникаютъ въ В и оно должно при этомъ сохраниться. Если мы вмѣсто двухъ возьмемъ много А, то они станутъ выталкиваться во всѣ стороны изъ В и образуютъ такимъ образомъ частичку, молекулу, а если мы прибавимъ еще многіе А, то происшедшія отъ этого молекулы образуютъ понятіе тѣлесной массы, матеріи. Изъ такого представленія вытекаютъ для матеріи слѣдующія положенія: когда нужно раздѣлить матерію, то должно или воспрепятствовать внѣшнему состоянію направляться далѣе къ внутреннему, или же внутреннія состоянія должны быть измѣнены такимъ образомъ, чтобы они послѣ этого требовали другаго соединенія; первое есть механическое дѣленіе, послѣднее химическое. Всякая матерія эластична, потому что когда равновѣсіе между притяженіемъ и отталкиваніемъ нарушится, то оно естественно стремится къ возстановленію. Сопротивленіе, которое оказываетъ матерія разрыванію, возрастаетъ, если уменьшается связь элементовъ, только отчасти проникшихъ другъ въ друга, до тѣхъ поръ пока съ разрываніемъ прекратится всякая связь и наступитъ отдѣльность. Матерія проницаема для такихъ элементовъ, которые не измѣняютъ внутренняго состоянія ея (свѣтъ) и для такихъ, которыя могутъ пересилить его (химическое проницаніе). Равновѣсіе притяженія и отталкиванія опредѣляетъ плотность матеріи; потому плотность хотя и измѣняется, однако есть постоянная величина. Такъ какъ матерія наполняетъ пространство совершенно опредѣленнымъ образомъ (что наилучшимъ образомъ выражается въ неизмѣнныхъ фигурахъ кристаллическихъ образованій), то матерія не есть нѣчто непрерывное, но первоначально твердая масса.

Вторая часть синехологіи разсуждаетъ о времени и временномъ, объ объективно являющемся происхожденіи. Ближайшее, что пред-

ставляется здѣсь, есть движеніе. Съ этимъ понятіемъ соединено много предразсудковъ. Обыкновенно мы представляемъ себѣ движеніе какъ состояніе движущагося и какъ причину движенія принимаемъ что нибудь движущее. Но на самомъ дѣлѣ движеніе вовсе не есть состояніе вещи, потому что понятіе ея чрезъ движеніе нисколько не измѣняется; напротивъ. Каждое существо, если мы разсматриваемъ его само по себѣ, находится въ совершенномъ покоѣ; только отношеніе его къ другому производитъ представленіе движенія, и кажется гораздо естественнѣе движущееся тѣло представлять покоющимся въ его собственномъ пространствѣ и принимать противоположное движеніе внѣшняго пространства. Также точно нѣтъ никакого основанія представлять реальности первоначально покоющимся, потому что понятіе измѣненія требуетъ вообще движенія и стало быть особенное желаніе ума представлять тѣла покоющимися происходитъ только отъ удобства соединяющаго мышленія. Когда зрителю представляются два реальныя существа, тогда онъ можетъ по произволу на каждомъ изъ нихъ найти и фиксировать взоромъ пустой образъ, точку того пространства, которое оно привнесъ сюда въ своей мысли и реальное существо, если оно представляется находящимся въ этой постоянной точкѣ, должно покоиться въ своемъ собственномъ пространствѣ. Это однако съ трудомъ удается обоимъ реальнымъ существамъ, и потому происходитъ сочетаніе, въ которомъ независимые элементы не связаны между собою. Вновь прибавившійся элементъ уходитъ изъ этого соединенія; и выходя изъ своего мѣста, но не изъ пространства, имѣетъ уже направленіе и скорость; скорость становится правиломъ связи, которая дѣлаетъ возможнымъ отношеніе втораго объекта къ первому, и такимъ образомъ является однообразное движеніе, сохраняющееся до тѣхъ поръ, пока нѣтъ причины измѣненія. Если взять вмѣсто одного зрителя многихъ и много объектовъ, то всѣмъ зрителямъ представится тоже самое; они набрасываютъ на объекты «сѣть пространства» и объекты удаляются изъ соединенія составленнаго изъ нихъ этою сѣтью, такъ что каждый своимъ удаленіемъ уже опредѣляетъ свое пространственное положеніе. При этомъ въ самихъ вещахъ ничего не дѣлается, а совершается движеніе только для зрителей и при томъ для всѣхъ одно. Движеніе поэтому есть не что иное, какъ неудающаяся связь; скорость и направленія движенія суть опредѣленія, какъ и на сколько не удалось соединеніе. При движеніи нужно принимать въ разсчетъ не только личность зрителя, но и то, какъ могутъ совладать образы въ дѣйствительномъ или хоть даже идеальномъ зрителѣ. Поэтому вопросъ, есть ли движеніе что ни-

будь дѣйствительное само по себѣ безъ зрителя, не имѣетъ никакого значенія. Оно есть видимость не субъективная, но объективная. Скорость есть само движеніе, приведенное къ своему всеобщему понятію. Непрерывное движеніе производитъ тогда, когда мы отдѣльныя скорости постоянно беремъ снова, такъ сказать, умножаемъ ихъ. Множитель при этомъ есть время, число перемѣны. Время вовсе не есть, какъ мы обыкновенно представляемъ, нѣчто первоначально непрерывное, но оно является тогда, когда мы наблюдаемъ движеніе и представляется твердой линіей; только соединеніемъ разнородныхъ движеній получается возможность мыслить время какъ непрерывное. Посредствомъ движенія всякое дѣйствіе совершается въ опредѣленное время. До опредѣленія времени зритель достигаетъ посредствомъ болѣе или менѣе точнаго опыта, состоящаго въ томъ, что онъ эти измѣненія вещи представляетъ одновременно съ состояніемъ другихъ вещей, которыя уже измѣнились. Зритель соединяетъ всѣ пункты времени въ одинъ рядъ и наполняетъ промежутки между дѣйствительно совершающимися дѣйствіями движеніемъ, предполагаемымъ или наблюдаемымъ. Вся временная связь рядовъ есть только объективная видимость.

Четвертый отдѣлъ Гербартовской метафизики, эйдологія, имѣетъ въ виду разрѣшить проблему Я и потомъ дать отчетъ о возможности знанія. Опроверженіе идеализма, составляющее большую часть этого отдѣла, основывается главнымъ образомъ на томъ, что Я, которое по понятіямъ идеализма является какъ представленіе Я и не-Я, поэтому самому подходитъ подъ высшее логическое понятіе вещи со многими признаками и слѣдовательно совершенно не годится служить исходнымъ пунктомъ философіи. Результатъ Гербартовской спекуляціи слѣдующій: данныя ощущенія суть самосохраненія души; ощущаемое есть только выраженіе внутренняго качества души; но порядокъ и послѣдовательность ощущеній указываетъ на связь или отдѣльность вещей; изъ этого происходитъ умственное образованіе, въ которомъ отражается ходъ внѣшнихъ событій отчасти смѣшанный съ большими ошибками, но возможный къ исправленію. Матеріалъ нашего знанія составляетъ поэтому наши собственныя ощущенія, которыя впрочемъ нельзя назвать содержаніемъ его; содержаніе знанія совпадаетъ съ формою его. Потому что какъ только мы узнали, что первоначально ощущенное не реально, у насъ отъ первоначальныхъ положеній остается одна только форма. Мы не знаемъ вещей самихъ по себѣ; но мы знаемъ, что внѣ насъ существуетъ нѣчто и притомъ многое и различное и что между качествами его, которыхъ мы не знаемъ, существуютъ отношенія и

опредѣленіе сообразно опыту этихъ отношеній и есть все дѣло нашего теоретическаго знанія. Есть три формы знанія, математическое, логическое и спекулятивное знаніе, изъ которыхъ первое относится къ понятіямъ пространства, второе къ сокращеніямъ въ мышленіи, третье къ исправленію опытныхъ понятій и познанію истинныхъ отношеній между реальностями. Точное разсмотрѣніе этихъ формъ есть задача философіи.

Таково въ сущности содержаніе чистой метафизики; за нею слѣдуетъ прикладная метафизика, которая должна обнимать философію природы, психологію и естественную теологію.

Философію природы Гербартъ представилъ только въ очеркахъ; однако она имѣетъ значительную важность, потому что она представляетъ первую попытку соединить философію и естественныя науки способомъ удовлетворительнымъ для обѣихъ сторонъ. Гербартъ съ особенною любовью занимался естественными науками, имѣлъ во всѣхъ отрасляхъ естественныхъ наукъ обширныя и глубокія познанія и у всѣхъ точныхъ изслѣдователей научился одному, именно величайшей осторожности въ объясненіяхъ, отвращенію къ поспѣшнымъ заключеніямъ и фанстастическимъ предположеніямъ. Весьма далекій отъ всякаго построенія природы, онъ считаетъ себя совершенно удовлетвореннымъ, если ему удается хоть нѣкоторымъ образомъ согласить результаты философіи и точнаго изслѣдованія, и ожидаетъ сближенія ихъ главнымъ образомъ отъ математической обработки естественныхъ наукъ.

«Очерки философіи природы» содержатъ синтетическую и аналитичексую часть. Синтетическими названы тѣ изслѣдованія, которыя выходятъ изъ метафизическихъ принциповъ и то, что можетъ вытекать изъ нихъ, дѣлаютъ нагляднымъ чрезъ отдѣленіе возможныхъ случаевъ. Напротивъ аналитическими называются тѣ воззрѣнія, которыя выводятся изъ фактовъ и даютъ объясненія фактамъ; если бы мы могли развить всѣ слѣдствія изъ метафизическихъ основаній, то мы этимъ всю природу обняли бы мыслью, въ которой снова должна была оказаться та часть, которая представляется намъ въ явленіи; а если бы мы съ другой стороны распутали ту ткань, которая является предъ нами, то мы нашли бы въ ней ту реальность, изъ которой выходитъ явленіе. Однако, какъ уже замѣчено, должно довольствоваться и тѣмъ, если эти два вида знанія могутъ соединиться среднимъ путемъ.

Синтетическая часть разбираетъ прежде всего возможное различіе матеріи. При объясненіи образованія матеріи было принято, что двѣ реальности А и В стоятъ въ такой противоположности,

что каждая вынуждаетъ другую къ совершенному самосохраненію. Эта противоположность можетъ быть однако чрезвычайно разнообразною, какъ легко видѣть, если сравнить цвѣта красный, голубой, зеленой, тоны c, d, e, fis и проч. ощущенія вкуса, запаха, осязанія, и если вспомнить тѣ виды противоположностей, въ которыхъ стоятъ ощущенія между собою однородныя и къ ощущеніямъ другихъ родовъ. Такъ напр. цвѣта, музыкальные тоны и гласные буквы не однородны между собою, но они менѣе неоднороды, если сравнивать ихъ по группамъ, напр. группу цвѣтовъ съ группою тоновъ; однако опять можно сравнивать высокіе тоны, рѣзкіе цвѣта и гласную *и*, также точно какъ глубокіе тоны, темные цвѣта и гласную *у*. Кромѣ различія сильнѣйшихъ и слабѣйшихъ противоположностей существуетъ еще ихъ равенство и неравенство; противоположность равна, если элементъ B какъ разъ достаточенъ для того, чтобы побудить A къ полнѣйшему самосохраненію; но для этого могутъ быть нужны безчисленно многіе B и потому возможна безконечно различная неравная противоположность между A и B. Возможны четыре случая.—1. Сильная, и равная или почти равная противоположность; 2. Сильная но весьма неравная противоположность; 3. Слабая и почти равная противоположность; 4. Сильная и весьма не равная противоположность; между этими случаями возможны еще безконечно различныя матеріальныя образованія. — Въ чистой метафизикѣ было показано образованіе матеріи вообще, но не была показана возможность происхожденія опредѣленныхъ матерій. Предположимъ напр. кислородъ и водородъ находятся въ такомъ отношеніи, что 8 элементовъ кислорода возбуждаютъ 1 элементъ водорода къ совершенному самосохраненію, тогда 8 элементовъ кислорода съ 1 элементомъ водорода не могли бы образовать матеріи. Только отъ прибавленія 9-го элемента кислорода послѣдовало бы отталкиваніе и значитъ образованіе матеріи. Прибавимъ еще любое количество элементовъ кислорода и водорода, тогда они придутъ въ положеніе, соотвѣтствующее степени ихъ самосохраненія, а вовсе не соединятся, какъ учитъ химія, въ опредѣленныхъ вѣсовыхъ отношеніяхъ. Чтобы сдѣлать это понятнымъ, нужно разширить теорію объ образованіи матеріи. Предположимъ, что два противоположные элемента A и B по какой нибудь причинѣ не совершенно проникаются, тогда части ихъ, непроникнутыя взаимно, будутъ находиться въ той же степени самосохраненія какъ и проникнутыя. Если теперь второе A хочетъ проникнуть въ незанятую часть перваго A, то оно не находитъ въ ней B, но находитъ противоположность съ A и потому само должно придти въ самосохра-

неніе и чрезъ это его внѣшнее положеніе получаетъ видъ похожій на притяженіе; второе A можетъ такимъ же образомъ дѣйствовать на третье и поэтому чрезъ осложненіе противоположности для элемента B возможно дѣйствіе на далекое разстояніе. Это дѣйствіе есть однако не только притяженіе, но и отталкиваніе; напр. указаны 8 элементовъ кислорода, которые совершенно проникли въ B, вслѣдствіе ихъ противоположности съ B взаимно отталкиваются, образуютъ молекулу и притомъ совершенно опредѣленнаго вида. Если къ двумъ реальностямъ A и B присоединится третья C, которая къ A имѣетъ большую противоположность чѣмъ къ B, то B или выдѣляется, или всѣ три элемента соединяются, смотря потому, достаточно ли совмѣщаются между собою или не совмѣщаются внутреннія состоянія, составляющія въ каждую изъ трехъ элементовъ актъ самосохраненія.

Разсмотрѣнное доселѣ образованіе твердой матеріи совершалось при предположеніи сильной и не слишкомъ неравной противоположности; другое дѣло, если противоположности иныя. Если мы возьмемъ сильную, но весьма неравную противоположность, то напр. элементъ B возбудитъ актъ самосохраненія въ милліонѣ элементовъ A, послѣдніе будутъ притягиваться, но вслѣдствіе осложненія своей противоположности къ B не останутся вмѣстѣ, но разсѣются по всѣмъ направленіямъ; B является центромъ, изъ котораго исходятъ лучи; около него образуются элементы, которые своимъ притяженіемъ защищены отъ разсѣянія, или образуется покоющаяся сфера, къ которой за тѣмъ присоединяется новая и такъ далѣе. Если мы возьмемъ вмѣсто одного ядра многія и вмѣсто элемента матеріальныя массы, то произойдетъ попытка образованія сферы вокругъ каждаго ядра; но такъ какъ матеріальныя массы сами состоятъ уже изъ безконечно многихъ проникшихъ другъ въ друга элементовъ, то сферы должны тѣсно нажиматься одна въ другую; но такъ какъ это невозможно вслѣдствіе происходящаго при этомъ сильнаго отталкиванія, то исходящія лучами вещества, если они находятся въ достаточномъ количествѣ, являются какъ могущественное существо, которое стремится разрѣшить ядро, сцѣпленіе элементовъ, чтобы могли образоваться сферы. Гербартъ называетъ это лучеиспускающееся вещество калорикомъ, теплородомъ.

Если мы возьмемъ далѣе слабую, но менѣе неравную противоположность, такъ что только сто элементовъ A достаточны для того, чтобы привести B въ самосохраненіе, которое хотя и полно, но въ 10 тысячъ разъ слабѣе чѣмъ въ предшествующемъ случаѣ, то хотя бы даже было только сто элементовъ A, явленіе будетъ точно такое,

какъ и въ предшествующемъ случаѣ; сто А притягиваются, отталкиваются вслѣдствіе осложненной противоположности и образуютъ сферу около В. Но если есть милліонъ этихъ элементовъ А, то они тоже взаимно отталкиваются, какъ и въ прежнемъ случаѣ; но такъ какъ В приходитъ въ самосохраненіе уже отъ сто А и къ остальнымъ А не обнаруживаетъ никакого притяженія, то ядро, вокругъ котораго группируются элементы, есть здѣсь только основаніе отталкиванія. Это вещество, состоящее изъ многихъ элементовъ находящихся въ слабой и довольно равной противоположности можно назвать электрикомъ. Электрикъ, также какъ и калорикъ, стремится къ тому, чтобы образовать сферы изъ матеріальныхъ массъ, только съ тѣмъ различіемъ, что матеріи относительно калорика гораздо уступчивѣе чѣмъ относительно электрика. Потому что части калорика вслѣдствіе расширенія матеріи пріобрѣтаютъ лучшее положеніе, сильное притяженіе остается, а отталкиваніе уменьшается; напротивъ отталкиваніе частей электрика, которому не противодѣйствуетъ сильное притяженіе, остается тоже по отдѣленіи матеріальныхъ частицъ. Расширеніе есть поэтому только мгновенное потрясеніе или, гдѣ частицы электрика сильно скоплены, совершенный разрывъ матеріи.

Четвертый возможный случай есть весьма слабая и весьма неровная противоположность, такъ что милліонъ элементовъ вещества въ составной части матеріи производитъ хотя и полное въ своемъ родѣ, но въ милліонъ разъ слабѣйшее самосохраненіе, чѣмъ въ первомъ и во второмъ случаѣ. Отдѣльный элементъ этого вещества вызвалъ бы только билліонную часть самосохраненія въ матеріи; матеріальная масса была бы почти совершенно проницаема для этого вещества, которое только весьма незначительно можетъ измѣнить ея внутреннія состоянія. Это вещество, которое можно назвать эфиромъ, не можетъ значительно скопиться около тѣла, потому что накопленію въ самомъ началѣ воспрепятствовало бы отталкиваніе; эфирныя частички образуютъ вокругъ тѣлъ возможно равномѣрныя соотвѣтствующія количеству ихъ сферы. Эти сферы могутъ служить основаніемъ притяженія различныхъ тѣлъ; потому что если вокругъ большаго тѣла образуется большая связная эфирная атмосфера и къ нему приблизится маленькое тѣло, то эфиръ проникаетъ и это послѣднее, но при проникновеніи вслѣдствіе притяженія меньшаго тѣла должна уменьшаться плотность лежащихъ между ими обѣими эфирныхъ сферъ; но точно какъ эфирныя атмосферы около большаго тѣла соединены притяженіемъ, то въ этомъ можетъ заключаться

основаніе ихъ сопротивленія разрѣженію и вмѣстѣ съ тѣмъ основаніе приближенія меньшаго тѣла къ большому.

Въ концѣ синтетической части философіи природы Гербартъ разсматриваетъ еще возможность въ матеріи способности къ образованію, ассимиляціи, какъ основанія раздражимости и чувствительности и затѣмъ въ аналитической части, которую мы не будемъ здѣсь разсматривать подробно, онъ показываетъ, какъ на основаніи его метафизическихъ принциповъ можно объяснить передачу движенія, объясняетъ посредствомъ собственныхъ остроумныхъ экспериментовъ явленія теплоты, магнетизма и электричества изъ допущенныхъ имъ прежде калорика и электрика, показываетъ возможность понять при помощи эфира явленія свѣта и тяготѣнія и наконецъ представляетъ нѣкоторыя соображенія по физіологіи и химіи; во всемъ этомъ онъ остороженъ и сдержанъ, — что такъ выгодно отличаетъ его объясненіе природы отъ отважныхъ построеній природы, представленныхъ философіею тожества. Что касается отношенія ученія о реальностяхъ къ принципамъ химіи, съ которымъ оно имѣетъ такъ много сходства, то Гербартъ не скрываетъ отъ себя трудностей, которыя состоятъ въ томъ, что изъ метафизическихъ принциповъ никакъ нельзя объяснить значительнаго сцѣпленія у металлическихъ элементовъ.

Несмотря на то, что Гербартъ былъ очень расположенъ къ тому, чтобы придавать религіозному чувству подобающее ему значеніе, онъ мало занимался религіозной философіей и сдѣлалъ объ ней только нѣсколько бѣглыхъ замѣчаній, гдѣ онъ смотритъ на телеологическое міросозерцаніе какъ на единственную и твердую опору, которую спекуляція можетъ дать религіозному сознанію. Напротивъ другую часть прикладной метафизики, психологію, онъ разработалъ съ особенною основательностью и его труды въ этой области философіи особенно замѣчательны какъ первый опытъ не только изображать и анализировать духовную жизнь человѣка и ея различныя степени развитія, но еще и найти для ней законы, подобные тѣмъ, которые лежатъ въ основаніи явленій природы.

Уже въ эйдологіи проблема Я была разрѣшена въ томъ смыслѣ, что представленія суть самосохраненія души въ ея связи съ другими реальностями. Разсужденіемъ о представленіяхъ начинается теперь психологія. Если многія противоположныя представленія встрѣчаются въ душѣ, то они противодѣйствуютъ другъ другу, они дѣйствуютъ одно противъ другаго какъ силы и потому ихъ можно выразить въ числахъ, также какъ физическія силы. Это есть основаніе, на которомъ основывается вся Гербартовская психологія и

приложеніе математики къ психологіи, подвергавшееся столькимъ нападеніямъ.

Опытъ прежде всего показываетъ, что представленія взаимно вытѣсняются, но не уничтожаются, что напротивъ вытѣсненныя представленія измѣняются въ стремленіе представлять. Въ этомъ лежитъ возможность репродукціи. Если многія представленія встрѣчаются въ сознаніи, то они взаимно вытѣсняются только отчасти, смотря по силѣ ихъ противоположности, т. е. они помрачаютъ или стѣсняютъ другъ друга. Если стѣсненіе, производимое обоими, одинаково, то представленія находятся въ равновѣсіи, если же нѣтъ, то представленія находятся въ движеніи. Равновѣсіемъ и движеніемъ представленій занимаются статика и механика духа.

Статика занимается прежде всего опредѣленіемъ суммы стѣсненія и отношеній стѣсненія. Сумма стѣсненія есть количество, которое можетъ быть стѣснено многими встрѣчающимися въ сознаніи и противодѣйствующими другъ другу представленіями, а отношеніе стѣсненія есть способъ, какимъ образомъ это количество распредѣляется между двумя представленіями; сумма также какъ и отношеніе стѣсненія зависитъ отъ силы каждаго отдѣльнаго представленія и отъ степени противоположности между представленіями. Если два представленія дѣйствуютъ другъ на друга, то сумма стѣсненія равна слабѣйшему представленію и ни одно изъ обоихъ представленій не можетъ быть совершенно вытѣснено; но однако возможно, какъ оказывается изъ вычисленія, что два представленія могутъ совершенно вытѣснить третье, даже цѣлая масса представленіи можетъ быть приведена въ бездѣйствіе двумя или вообще немногими представленіями. Представленіе находится въ сознаніи тогда, когда оно не совершенно стѣснено, но есть дѣйствительное представленіе; оно вступаетъ въ сознаніе тогда, когда оно только что выходитъ изъ состоянія полнаго стѣсненія. Здѣсь оно находится на волнѣ и притомъ на статической волнѣ сознанія. Одна изъ существенныхъ задачъ психологіи состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить, когда представленіе стоитъ какъ разъ на волнѣ сознанія, т. е. готово тотчасъ вступить въ него. (Въ простѣйшемъ случаѣ, когда вмѣстѣ дѣйствуютъ три простыя представленія a, b, c, представленіе c стоитъ на волнѣ сознанія тогда, если $c = b\sqrt{\frac{a}{b+c}}$).

Между разнообразными и большею частью весьма запутанными законами движенія представленій, которыми занимается механика духа, самый простѣйшій такой: «въ то время какъ сумма стѣсненія понижается, пониженіе въ каждое мгновеніе пропорціонально

еще не стѣсненному количеству его». Въ математическихъ выраженіяхъ законъ этотъ имѣетъ такой видъ $\sigma = S\ (1 - e^t)$, гдѣ S означаетъ сумму стѣсненія, t протекшее время, σ—то, что въ это время стѣснено всѣми представленіями. Это послѣднее количество распредѣляется между отдѣльными представленіями, и оказывается, что тѣ, которыя приходятся на статическую волну, весьма скоро достигаютъ ея, между тѣмъ какъ остальныя достигаютъ своего статическаго пункта вовсе не въ опредѣленное время. Вслѣдствіе этого послѣдняго обстоятельства у бодрствующаго человѣка, даже при совершенномъ спокойствіи духа, представленія находятся въ слабомъ волненіи. Это есть основаніе, почему внутреннее воспріятіе никогда не попадаетъ на предметъ, который бы удержалъ его въ совершенномъ покоѣ. Если ко многимъ представленіямъ, которыя уже были близки къ равновѣсію, присоединяется новое, то происходитъ движеніе, при которомъ они на короткое время опускаются ниже своей статической точки, но затѣмъ они снова и совершенно сами собой поднимаются (подобно тому, какъ жидкость, если въ нее вбросить что нибудь, сначала поднимается, потомъ опускается). При этомъ болѣе давнее, даже сильное, представленіе можетъ быть вытѣснено изъ сознанія гораздо слабѣйшимъ; оно дѣйствуетъ всею своею силою противъ представленій находящихся въ сознаніи, оно находится на механической волнѣ сознанія. (Еслибы представленія и на статической волнѣ дѣйствовали также, какъ на механической, то мы находились бы въ невыносимомъ состояніи постояннаго стѣсненія, которое скоро должно было бы сдѣлаться смертельнымъ). Время, въ теченіи котораго одно или нѣсколько представленій могутъ оставаться на механической волнѣ сознанія, можетъ быть продолжено, если къ нимъ преемственно присоединится рядъ новыхъ, но слабыхъ представленій; въ такое положеніе приводитъ насъ каждое непривычное продолжительное занятіе. Если многія представленія одно послѣ другаго встанутъ на механическую волну сознанія, то происходятъ одно послѣ другаго много внезапныхъ измѣненій въ законахъ духовныхъ движеній и этимъ объясняется мышленіе скачками и толчками, которое на всю духовную жизнь нашу бросаетъ видъ безпорядочности, который столь же обманчивъ, какъ видимый безпорядочный ходъ планетъ на звѣздномъ небѣ.

Основаніе, почему противоположныя представленія противодѣйствуютъ другъ другу въ мышленіи, есть единство души, самосохраненія которой они составляютъ; тоже основаніе дѣлаетъ понятнымъ, почему представленія соединяются въ сознаніи въ цѣлое.

Соединеніе представленій совершается двоякимъ способомъ: во-первыхъ непротивоположныя (напр. тонъ и цвѣтъ) слагаются, если они только встрѣчаются нестѣсненными; во-вторыхъ противоположныя сливаются, если только они при встрѣчѣ не подвержены ни случайному внѣшнему стѣсненію, ни неизбѣжному взаимному.

Если мы точнѣе разсмотримъ представленія, соединяющіяся въ сознаніи, то оказывается, что въ цѣлой массѣ ихъ образуются различныя непрерывныя ряды; такъ напр. всѣ цвѣта составляютъ связный рядъ, также какъ образы, тоны, даже гласныя и согласныя, запахи, вкусы и осязательныя тепловыя ощущенія. Даже опытъ учитъ, что могутъ быть противоположными только представленія одного ряда (напр. красный и синій), а не представленія, взятыя изъ различныхъ родовъ (напр. тонъ и цвѣтъ). Между тѣмъ какъ представленія послѣдняго рода не стѣсняютъ себя взаимно, если къ нимъ не привходятъ случайныя стѣсненія и образуютъ совершенные сложные ряды, представленія перваго рода могутъ только на столько быть вмѣстѣ, насколько это позволяетъ имъ стѣсненіе; поэтому всякое слитіе представленій неполно, исключая тѣхъ только случаевъ когда представленія совершенно однородны, такъ что они составляютъ только повтореніе одного и того же воспріятія. Примѣръ полнаго соединенія представляютъ: вещь со многими признаками и слова какъ знаки мысли; изъ слитій особенно важны частью тѣ, которыя содержатъ въ себѣ эстетическое отношеніе, частью тѣ, которыя образуютъ послѣдовательные ряды, дающіе начало формамъ рядовъ. Что слилось или сложилось изъ многихъ представленій, то оказывается цѣльною силой и потому дѣйствуетъ совершенно по другимъ статическимъ и механическимъ законамъ, чѣмъ законы, управляющіе простыми представленіями. Послѣ этого измѣняются даже волны сознанія, такъ что вслѣдствіе соединенія чрезвычайно слабое представленіе можетъ оставаться и дѣйствовать въ сознаніи. Два соединенныя представленія оказываютъ взаимно помощь противъ новаго стѣсненія, которое встрѣчается одному изъ нихъ. Напр. пусть изъ двухъ представленій P и Π послѣ стѣсненія сольются остатки ихъ r и ρ; P помогаетъ съ силою r, только эта сила можетъ приложиться къ Π въ отношеніи, какъ $\rho : \Pi$; поэтому Π получаетъ отъ P помощь $\frac{r\rho}{\Pi}$ также точно P получаетъ отъ Π помощь $\frac{r\rho}{P}$. Надъ точкою соединенія (гдѣ напр. P имѣетъ силу r) уже не дѣйствуетъ никакая помощь соединенія, напротивъ чѣмъ ниже точки соединенія находится одно представленіе, тѣмъ больше дѣйствуетъ другое. Сказанное доселѣ есть основаніе посредственной репродук-

ціи; но прежде разсмотрѣнія ея нужно упомянуть непосредственную репродукцію, т. е. ту, которая совершается собственной силой, какъ только исчезаютъ препятствія. Это обыкновенно и бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда новое воспріятіе вытѣсняетъ все недавно бывшее въ сознаніи и противоположное прежнему однородмому представленію; затѣмъ прежнее представленіе возникаетъ само собою и притомъ появленіе его въ началѣ совершается пропорціонально квадрату времени, когда новое воспріятіе пришло внезапно, и пропорціонально кубу времени, когда послѣднее (какъ обыкновенно бываетъ) образовалось постепеннымъ и медленнымъ процессомъ. Съ этой непосредственной репродукціей соединяется посредственная. При этомъ открывается первый и важнѣйшій законъ: представленіе дѣйствуетъ на многія связанныя съ нимъ представленія въ томъ порядкѣ по времени, въ какомъ стоятъ по величинѣ ихъ остатки, которыми они соединены съ тѣми другими. Въ этомъ лежитъ основаніе вѣрной репродукціи или воспоминанія, которое воспроизводитъ намъ ряды представленій въ томъ же самомъ порядкѣ и послѣдовательности, какъ они были первоначально восприняты. Многіе ряды представленій могутъ выходить изъ одного пункта или перекрещиваться взаимно; и такимъ образомъ образуется ткань рядовъ. Каждый образъ предмета, если мы разсмотримъ его точнѣе, состоитъ изъ такой ткани рядовъ, которые съ чрезвычайно скорою преемственностью незамѣтно текутъ и перекрещиваются. Законъ образованія рядовъ представляетъ далѣе основаніе для объясненія явленій вниманія и отчетливости въ мышленіи и происхожденія понятій.

Если мы съ этими важнѣйшими принципами психологіи приступимъ къ объясненію обыкновенныхъ душевныхъ состояній, то мы прежде всего встрѣтимъ извѣстную гипотезу о трехъ основныхъ способностяхъ души, о способностяхъ представленія, чувства и желанія. Что душа какъ простое и существо не можетъ имѣть различныхъ способностей, — это понятно само собою; поэтому основанія для явленій чувства и желанія должно искать во взаимодѣйствіи представленій. Если представленіе какимъ нибудь противоположнымъ представленіемъ принуждается къ пониженію, но въ тоже время удерживается отъ пониженія какою нибудь другою содѣйствующею силою, напр. помощью слитія, то такое стѣсненное представленіе и есть непріятное чувство; напротивъ пріятное чувство происходитъ тогда, когда представленіе, воспроизведенное уже собственной силой, вызывается въ тоже время многими содѣйствующими представленіями. Но такъ какъ каждое содѣйствіе имѣетъ свою соб-

ственную мѣру времени, то различныя содѣйствія могутъ только усиливаться, но не ускоряться. Это усилепіе воспринимается нами какъ чувство удовольствія. Такимъ образомъ напр. происходитъ пріятное чувство отъ успѣшной дѣятельности, отъ дѣйствія по многимъ согласнымъ мотивамъ, даже отъ познанія, подтверждаемаго многими взаимно поддерживающимися основаніями. Непріятное чувство можетъ переходить въ желаніе, когда представленіе, задерживаемое другими представленіями, достаточно сильно для того, чтобы въ сознаніи противодѣйствовать стѣсненію. Желаніе есть поэтому представленіе, противодѣйствующее препятствію. Продолжительныя расположенія духа, благопріятствующія происхожденію преимущественно извѣстныхъ родовъ желаній, называются склонностями; главнымъ образомъ они суть слѣдствія привычки. Желанія, если они постоянно пріобрѣтаютъ перевѣсъ,—что бываетъ вслѣдствіе особеннаго расположенія духа къ этимъ желаніямъ,—называются страстями; каждое желаніе можетъ стать страстью, какъ благороднѣйшею такъ и самою низкою. Отъ страсти отличается аффектъ, который состоитъ во внезапномъ разстройствѣ извѣстныхъ представленій другими вновь приходящими и потому бываетъ непродолжителенъ, такъ какъ противодѣйствующія представленія скоро приходятъ въ равновѣсіе. Желаніе въ данномъ случаѣ тотчасъ переходитъ въ дѣйствіе, или по крайней мѣрѣ вызываетъ планы дѣйствія. Планы дѣйствія суть вмѣстѣ соединенныя представленія, которыя вслѣдствіе связи своей съ главнымъ дѣятельнымъ стремленіемъ всѣ устремляются къ нему и располагаются главнымъ образомъ, что изъ нихъ не можетъ выдти никакого или же только незначительное стѣсненіе для главнаго представленія. Изъ столкновенія различныхъ интересовъ, которые при встрѣчѣ многихъ противоположныхъ представленій даютъ перевѣсъ то одному, то другому, пока наконецъ не утвердится въ сознаніи представленіе сильнѣе поддерживаемое и не вызоветъ соотвѣтствующаго ему дѣйствія (размышленіе—рѣшеніе),—является призракъ свободной воли, фантазія человѣка, по которой онъ воображаетъ, будто бы въ случаѣ столкновенія между желаніями онъ можетъ по произволу распоряжаться ими какъ высшій, рѣшающій субъектъ; между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ рѣшеніе того, въ какую сторону склонится воля, зависитъ только отъ содѣйствія, которое дѣйствующее представленіе встрѣчаетъ отъ существующей уже массы представленій. Выборъ первоначально не есть результатъ принциповъ, но изъ него самаго вытекаютъ принципы вслѣдствіе того, что отъ часто повторяющагося въ подобныхъ случаяхъ выбора постепенно образуется всеобщее желаніе, которое опредѣляетъ характеръ

человѣка. Трансцендентальная свобода, которую Кантъ принялъ какъ необходимый членъ вѣры, есть нѣчто совершенно чуждое психологіи.

Подобнымъ же образомъ изъ соединенія отдѣльныхъ представленій Гербартъ объясняетъ происхожденіе понятій пустаго пространства, пустаго времени, безконечной дѣлимости пространства, непрерывности времени, числа и т. д. и наконецъ образованіе самосознанія. Самосознаніе вовсе не есть, какъ воображаютъ идеалисты, простое представленіе, а представленіе въ высшей степени сложное, которое содержитъ въ себѣ безконечно многія воспріятія внѣшняго міра, собственнаго тѣла, чувства удовольствія и неудовольствія, желанія и отвращенія, движенія и дѣйствія, соединенныя съ желаніями. Совокупность этихъ безконечно многихъ отношеній, изъ которыхъ ни одно не существенно, образуетъ понятіе Я; противорѣчіе, которое лежитъ въ этомъ понятіи, не можетъ быть разрѣшено мнимымъ чистымъ воззрѣніемъ Я идеальныхъ философовъ, а рѣшается только съ помощью метафизики, которая понятіе Я дополняетъ понятіемъ простой реальности, которое лежитъ въ основаніи всѣхъ указанныхъ представленій.

Вопросъ — что такое душа? — рѣшается такъ: душа есть простое существо, не только безъ частей, но даже и безъ какой нибудь множественности въ ея качествахъ; она не есть гдѣ нибудь (т. е. не имѣетъ пространственнаго протяженія) и когда нибудь (поэтому она не можетъ уничтожаться), она не имѣетъ никакихъ способностей или силъ, она не принимаетъ ничего и не производитъ; самосохраненія, которыя свойственны душѣ, также какъ и всякой реальности, суть ея представленія. Тѣло души есть аггрегатъ простыхъ существъ; на него душа дѣйствуетъ посредствомъ нервовъ, на которые можно смотрѣть какъ на связныя нити реальностей, находящіяся въ совершенномъ соединеніи. Измѣненіе въ одной изъ этихъ реальностей должно производить измѣненія въ цѣлой цѣпи и въ мускулахъ связанныхъ съ нервами; душа несомнѣнно находится въ соприкосновеніи съ нервными концами, и поэтому понятно, какимъ образомъ она можетъ дѣйствовать на тѣло и сама подвергаться вліянію тѣла. Сначала непроизвольныя сокращенія мускуловъ мало по малу подчиняются сознательному господству души.

Мы до сихъ поръ разсматривали чистую и прикладную метафизику Гербарта; она образуетъ среднюю изъ трехъ частей философіи; первая часть есть формальная логика, въ которой Гербартъ не произвелъ никакихъ существенныхъ измѣненій; третья есть эстетика, которая имѣетъ задачей развить тѣ понятія, которыя совершенно независимо отъ ихъ реальности возбуждаютъ въ насъ одобреніе

или неодобреніе, имѣющія непосредственную очевидность, которая однако не всегда распространяется на побочныя представленія и потому показываетъ необходимость дѣла «общей эстетики», представляющей прекрасное въ его первоначальной чистотѣ.

Эстетика, такъ какъ предметъ ея составляютъ отношенія, въ которыхъ принимаетъ участіе воля человѣка, называется практической философіею; она не можетъ непосредственно вліять на дѣятельность человѣка, потому что эта дѣятельность зависитъ отъ его нравственнаго сужденія, отъ нравственнаго вкуса; но она можетъ поощрять сужденіе, очищать вкусъ.—Мы должны отказаться отъ подробнаго изложенія практической философіи Гербарта и можемъ только указать здѣсь, что онъ принимаетъ пять нравственныхъ идей, сообразно которымъ всякое выраженіе воли мы считаемъ нравящимся или ненравящимся, нравственнымъ или безнравственнымъ, дурнымъ или злымъ, именно: идея внутренней свободы, идея совершенства, идея благожеланія, идея права и приличія. На этихъ идеяхъ основывается какъ нравственное ученіе такъ и ученіе о правѣ; обѣ эти науки нераздѣльны.

Слѣдуетъ еще упомянуть, что Гербартъ прежде всѣхъ философовъ создалъ научную, основанную на эстетикѣ и особенно на психологіи, педагогику, для которой имѣютъ важное значеніе эти науки.

Въ заключеніе для нагляднаго знакомства съ тѣмъ, какъ Гербартъ прилагаетъ математику къ психологіи, мы приведемъ здѣсь вычисленіе, посредствомъ котораго онъ находитъ, что два представленія могутъ вытѣснять изъ сознанія не другъ друга, но вмѣстѣ третье представленіе:

Пусть будутъ даны представленія a и b, какъ противодѣйствующія другъ другу и находящіяся въ полной противоположности; тогда, на основаніи предшествующихъ разъясненій, сумма стѣсненія будетъ равна слабѣйшему, или $= b$, а отношеніе стѣсненія будетъ какъ $b : a$. Слѣдовательно можно заключить: сумма чиселъ отношенія такъ относится къ каждому отдѣльному числу отношенія, какъ дѣлимое (сумма стѣсненія) относится къ каждой части, или:

$$a+b \begin{cases} : a \\ : b \end{cases} = b \begin{cases} \dfrac{b^2}{a+b} \\ \dfrac{ab}{a+b} \end{cases}$$

Число отношенія b (вслѣдствіе превращенія пропорціи) принадлежитъ a, слѣдовательно остатокъ отъ $a = a - \frac{b^2}{a+b}$ и остатокъ отъ $b = b - \frac{ab}{a+b} = \frac{b^2}{a+b}$. Эти остатки естественно не суть отрѣзанныя части

представленій a и b, но они суть степени оставшейся еще живости представленій, послѣ того какъ черезъ стѣсненіе опредѣленная выше часть дѣйствительнаго представленія уничтожилась и превратилась только въ стремленіе представлять.

Пусть будутъ даны такимъ же образомъ три представленія, именно a, b, c, между ними a сильнѣйшее, c слабѣйшее; тогда сумма стѣсненія $= b + c$, отношенія стѣсненія $= \frac{1}{a}, \frac{1}{c}, \frac{1}{b}$ или bc, ac, ab; и пропорціи будутъ такія.

$$(bc+ac+ab) : \begin{cases} bc \\ ac \\ ab \end{cases} = (b+c) : \begin{cases} \frac{bc(b+c)}{bc+ac+ab} \\ \frac{ac(b+c)}{bc+ac+ab} \\ \frac{ab(b+c)}{bc+ac+ab} \end{cases} \quad \text{Поэтому остатки} \begin{cases} \text{отъ } a = \frac{a-bc(b+c)}{bc+ac+ab} \\ \text{отъ } b = \frac{ac(b+c)}{bc+ac+ab} \\ \text{отъ } c = \frac{ab(b+c)}{bc+ac+ab} \end{cases}$$

Легко видѣть, какъ это же вычисленіе можно приложить къ четыремъ и болѣе представленіямъ.

Вотъ нѣсколько вычисленій въ цифрахъ. Сначала для двухъ представленій. Пусть будетъ
$a=1$, $b=1$; тогда остатокъ отъ $a = 1/2$, отъ $b = 1/2$; пусть будетъ $a=2$, $b=1$, тогда остатокъ отъ $a = 5/3$, отъ $b = 1/3$; пусть будетъ $a=10$, $b=1$, тогда остатокъ отъ $a = 109/11$, отъ $b = 1/11$; пусть будетъ $a=11$, $b=10$, тогда остатокъ отъ $a = 131/21$ отъ $b = 109/21$.

Видно, что остатки различны въ гораздо большей степени, чѣмъ самыя представленія. Однако остатокъ отъ b никогда не можетъ быть $= c$, потому что если $a =$ безконечному, то и величина формулы $\frac{b^2}{a+b}$ становится безконечно малою.

Теперь для трехъ представленій. Пусть $a=1$, $b=1$, $c=1$; тогда остатокъ отъ $a = 1/3$, отъ $b = 1/3$, отъ $c = 1/3$; если же $a=2$, $b=1$, $c=1$, то остатокъ отъ $a = 8/5$, отъ $b = 1/5$, отъ $c = 1/5$. Если бы здѣсь вмѣсто b и c было одно представленіе съ силою $b+c$, тогда отъ него остался бы такой же остатокъ какъ и отъ a, именно отъ каждаго остатокъ $= 1$; въ настоящемъ же случаѣ отъ a остается въ восемь разъ больше чѣмъ отъ b и отъ c. Такимъ образомъ очень большая разница, дѣйствуетъ ли одно и тоже количество представленія какъ одна совокупная сила, или оно раздѣлено на два другъ другу противодѣйствующія представленія. — Пусть будетъ наконецъ $a=6$, $b=5$, $c=4$; тогда остатокъ отъ $a = \frac{132}{37}$, отъ $b = \frac{77}{37}$, отъ $c = \frac{13}{37}$. Совокупная вся сила $= b + c$, вмѣсто обѣихъ силъ b и c, имѣла бы здѣсь гораздо меньшую сумму стѣсненія; она была бы $= 6$ вмѣсто того, чтобы быть $= 9$, какъ теперь. Также отъ a осталось бы только немного, а отъ всей силы напротивъ гораздо болѣе. — Остатокъ отъ b для трехъ представленій не можетъ быть $= 0$, иначе $bbc + abb - acc$ равнялось бы $= 0$, что невозможно, потому что b не должно быть меньше чѣмъ c, слѣдовательно или $abb > acc$, или же $abb = acc$; такъ что положительное всегда перевѣшиваетъ. — Напротивъ остатокъ отъ c можетъ быть отрицательнымъ, о чемъ впослѣдствіи будетъ подробнѣе.

Цѣль всеобщихъ формулъ при настоящихъ изслѣдованіяхъ та, чтобы обозрѣть все поле возможностей или точнѣе удачныхъ результатовъ возможныхъ предположеній. Этой цѣли много содѣйствуютъ маленькія

таблицы, которыя формулы для принятыхъ основныхъ величинъ представляютъ въ числахъ, но чтобы сократить работу, которой требуетъ составленіе такихъ таблицъ, полезно всегда имѣть въ виду легкіе для вычисленія нѣкоторые случаи и если можно такіе, чтобы всѣ остальные могли быть вставлены между ними какъ промежуточные. Мы хотимъ сдѣлать для этого начало. Для 3-хъ представленій положимъ остатокъ отъ a=p, отъ b=q, отъ c=r. Положимъ сначала b=c, изъ чего слѣдуетъ, что q=r. Такимъ образомъ по надлежащемъ вычисленіи на основаніи предшествующихъ формулъ оказывается:

Если b=c: $p=a-\frac{2b^2}{b+2a}$, $q=r=\frac{b^2}{b+2a}$ Если b=a: $p=q=a-\frac{c(a+c)}{2c+a}$ $r=\frac{2c^2-a^2}{2c+a}$

Въ первомъ случаѣ пусть b=10, во второмъ c=10, тогда будетъ I. $p=a-\frac{200}{10+2a}$, $q=r=\frac{100}{10+2a}$, II. $p=q=a-\frac{10(10+a)}{20+a}$ $r=\frac{200-a^2}{20+a}$

I. b = c = 10

	p	q=r
a = 10	3,33	3,33
a = 11	4,75	3,12
:	:	:
a = 15	10	2,5
:	:	:
a = 20	16	2
:	:	:
a = 40	37,77	1,11

II. a=b и c=10.

	p=q	r
a=b=10	3.33	3,33
a=b=11	4,22	2.54
a=b=12	5,17	1,75
a=b=13	6,03	0,93
a=b=14	6,94	0,11
a=b=15	7,5	0
a=b=20	10	0

Послѣднія количества второй таблички соединяются съ волнами, о чемъ будетъ дальше.

Изъ замѣчанія, что остатокъ отъ c можетъ быть отрицательнымъ, развивается ростокъ весьма обширныхъ изслѣдованій. Вопросъ, что такое можетъ значить представленіе, сдѣлавшееся отрицательнымъ, рѣшается легко. Оно ничего не можетъ значить; потому что, какъ видно изъ предшествующихъ разъясненій, самое крайнее, что можетъ случиться съ представленіемъ, это то, что оно совершенно можетъ превратиться въ стремленіе или что остатокъ дѣйствительнаго представленія можетъ быть = 0. Уравненіе r = 0 полагаетъ границу примѣнимости прежняго способа вычисленія; потому что отрицательное r въ нашемъ случаѣ есть тоже, что невозможная величина. Изъ уравненія r=0 слѣдуетъ $c=b\sqrt{\frac{a}{a+b}}$. Такъ какъ c относительно b и a меньше чѣмъ по этой формулѣ, то всякое точнѣйшее опредѣленіе его величины для приведеннаго выше вычисленія стѣсненія не имѣетъ значенія, потому что въ этомъ случаѣ оно все и совершенно стѣсняется; поэтому его участіе въ суммѣ стѣсненія совершенно равно той части, какою оно входитъ въ нее и сильнѣйшія представленія сообщаютъ свою часть такъ, какъ будто бы с вовсе не было. Такимъ образомъ состояніе сознанія, насколько оно можетъ быть опредѣлено статически, нисколько не зависитъ отъ c; еще менѣе зависитъ оно отъ какихъ нибудь еще слабѣйшихъ представленій, которыхъ можетъ быть безконечное число и однако нельзя найти ни малѣйшаго слѣда ихъ въ сознаніи до тѣхъ поръ пока оно находится въ состояніи равновѣсія всѣхъ представленій.

Это положеніе, доказанное съ математическою очевидностью, даетъ

намъ объясненіе самаго общаго психологическаго чуда. Мы всѣ замѣчаемъ въ себѣ, что изъ всей суммы нашихъ знаній, мыслей и желаній въ каждое отдѣльное мгновеніе дѣйствительно занимаетъ насъ несравненно меньшее количество, чѣмъ какое могло бы возникнуть въ насъ при надлежащемъ поводѣ. Въ какомъ же состояніи находится въ насъ это отсутствующее, не убѣжавшее, но остающееся въ нашемъ владѣніи и покоющееся знаніе? Что значитъ, что оно, хотя и остается въ насъ, однако до тѣхъ поръ не дѣйствуетъ на измѣненіе состояній нашего духа, пока снова не возбудится въ насъ? Что задерживаетъ, и иногда на долгое время, дѣятельность нашихъ живѣйшихъ убѣжденій, нашихъ лучшихъ намѣреній, нашихъ развитыхъ чувствъ; что можетъ сообщать имъ ту несчастную неподвижность и апатію, которая такъ часто наказывается въ насъ напраснымъ раскаяніемъ? — Другія мысли въ это время слишкомъ живо занимали насъ! Это мы знаемъ уже изъ опыта. И однако мыслители для объясненія этого погружались въ противныя всякой здравой метафизикѣ ложныя ученія о трансцендентальной свободѣ и о радикальномъ злѣ, и не хотѣли точнѣе изслѣдовать психологическій механизмъ, который очевидно есть причина этого явленія.

7. Философія настоящаго времени.—Заключительныя разсужденія.

Съ Гегеля и Гербарта начинается философское развитіе, которое отчасти продолжается еще и въ наше время. Оба философа, какъ видно изъ изложенія ихъ системъ, имѣли совершенно противоположныя міровоззрѣнія, и однако есть пунктъ, въ которомъ они соприкасаются. Это — ученіе о противорѣчіи. Оба съ одинаковою рѣзкостью указываютъ противорѣчія, которыя заключаются въ опытныхъ понятіяхъ, принимаемыхъ обыкновеннымъ мышленіемъ безъ критическаго сомнѣнія; оба смотрятъ на противорѣчіе, какъ на движущій принципъ философіи. Но съ этой точки соприкосновенія пути обоихъ мыслителей расходятся совершенно. Гегель называетъ нелѣпостью положеніе, будто бы нельзя мыслить противорѣчіе; по его мнѣнію все есть противорѣчіе и задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы показать, какъ противорѣчіе служитъ движущею силою, вслѣдствіе которой одна степень бытія переходитъ въ другую. Между тѣмъ какъ противорѣчіе ведетъ его такимъ образомъ впередъ, Гербарта оно заставляетъ останавливаться и обращать взоръ назадъ, чтобы пріобрѣсти твердую почву для исходной точки. Противорѣчащее не можетъ быть мыслимо, говоритъ онъ, и потому нужно измѣнить опытныя понятія для того, чтобы ихъ можно было мыслить. Эти два воззрѣнія нельзя примирить и послѣдователи ихъ, если они есть теперь, тоже не могутъ примириться.

Сначала философія Гегеля привлекла на свою сторону почти всѣхъ значительныхъ мыслителей, что и весьма понятно. Прежде

всего она имѣла въ себѣ прелесть очень новаго, оригинальнаго и отважнаго міровоззрѣнія. Дѣйствительно, величественное впечатлѣніе должна производить система, въ которой мысль, обыкновенно такъ мало цѣнящаяся и подчиняемая реальнымъ предметамъ, является какъ могущественная сила, которая изъ себя самой можетъ вывести всю полноту бытія; мыслящій человѣкъ ощущаетъ пріятное чувство удовлетворенія, когда онъ съ одной точки зрѣнія можетъ обнять взоромъ всю массу того, что его интересуетъ, когда все развитіе міра представляется какъ необходимое, внутренно связное. Однако слабыя стороны Гегелевской системы не могли долго оставаться незамѣченными; эти стороны были: произволъ и натяжка многихъ объясненій по принятой имъ схемѣ трехчастнаго дѣленія, чего не могли скрыть блестящая діалектика и остроумныя частности; совершенно немыслимый переходъ отъ логики къ философіи природы; и наконецъ прежде всего недостатокъ твердой точки исхода, въ чемъ сознается самъ Гегель, называя свою философію системой входящихъ другъ въ друга круговъ, изъ которыхъ каждый можетъ быть понятъ только изъ другаго. Всѣ эти недостатки были причиною, что Гегелевская философія встрѣтила многихъ противниковъ и многіе обратились къ Гербартовской системѣ. Эта система не представляла величественнаго, цѣльнаго и льстящаго гордости человѣческаго ума міросозерцанія, напротивъ прежде всего онъ объявлялъ, что она стоитъ только въ началѣ познанія; но за то Гербартовская философія имѣетъ неоспоримое преимущество предъ Гегелевской по своей добросовѣстной, тщательной основательности и по своему ясному, живому и чисто мастерскому изложенію; къ этому присоединялось еще столь свойственное духу нашего времени естественно-научное направленіе. Выходя всегда изъ твердой почвы эмпирически даннаго, она приходитъ къ результатамъ, которые въ сущности согласуются съ эмпирическими науками; только трудности такой абстрактной философіи, какъ Гербартовская, и отвращеніе естествоиспытателей къ философскимъ изслѣдованіямъ вообще препятствовали до сихъ поръ сближенію естественныхъ наукъ съ реалистическимъ направленіемъ въ философіи, и можно съ нѣкоторою основательностью предположить, что на почвѣ Гербартовскихъ воззрѣній изслѣдователи духовнаго и матеріальнаго міра подадутъ другъ ругу руки и заключатъ болѣе прочный союзъ, чѣмъ тотъ, который казалось произвела когда то философія природы Шеллинга.

Гегелевская школа, пока живъ былъ ея основатель, была согласна и единодушна, но вскорѣ послѣ его смерти въ ней произошли раздоры различнаго рода. Прежде всего выдѣлилась изъ нея

такъ называемая ново-гегеліанская или ово-шеллингіанская школа первымъ представителемъ которой былъ К. Г. Вейссе и которую мы дальше разсмотримъ нѣсколько подробнѣе. За тѣмъ между настоящими приверженцами Гегеля возникли несогласія касательно отношенія его философіи къ религіи; именно ученіе о безсмертіи души и о личномъ Богѣ были пунктами, не ясно опредѣленными самимъ Гегелемъ и допускавшими различныя толкованія, около которыхъ вертѣлся споръ. При этомъ къ ортодоксальному теологическому направленію обратился прежде всѣхъ Гешель, за тѣмъ Бильротъ, Эрдманъ, Габлеръ, преемникъ Гегеля въ Берлинѣ; значительнѣйшіе изъ безусловныхъ приверженцевъ Гегеля, принимавшіе въ этомъ спорѣ среднее положеніе, были Розенкранцъ (о которомъ Гегель сказалъ извѣстное выраженіе: только одинъ изъ моихъ учениковъ понялъ меня, да и тотъ понялъ невѣрно) Мишле, Байргофферъ, Геннингъ, Гинрихсъ, Шаллеръ, далѣе юристъ Гансъ и теологъ Даубъ. Они частью старались доказывать логическія основанія философіи Гегеля (Габлеръ, Гинрихсъ, Шаллеръ и др.), частью обработывали психологію и антропологію (Розенкранцъ, Мишле, Даубъ, Эрдманъ), частью эстетику (Розенкранцъ, Ретшеръ, Гешель, Гинрихсъ). Въ наукѣ о правѣ и государствѣ отличались почтеннымъ направленіемъ Гинрихсъ и Гансъ; оказали услуги философіи исторіи Мишле, Эрдманъ, Байргофферъ; послѣдній снова переработалъ философію природы Гегеля. Но сильнѣйшее вліяніе гегелевская школа имѣла на религіозную область, и въ этой области самымъ рѣшительнымъ образомъ обнаружилось несогласіе между старо-гегеліанцами и юно-гегеліанцами. Прежде всего Фр. Рихтеръ объявилъ, что гегелевская школа, если она хочетъ честно и послѣдовательно держаться принциповъ Гегеля, должна отрицать личнаго Бога и безсмертіе души; изъ-за этого произошелъ сильный споръ, о которомъ мы уже выше упоминали; едва утихъ этотъ споръ, какъ возникъ новый раздоръ вслѣдствіе того, что Давидъ Штраусъ въ своемъ знаменитомъ сочиненіи «Жизнь Іисуса» разсказы о Христѣ, какъ воплотившемся Богѣ, представилъ миѳами, которые произошли также точно какъ разныя сказанія и басни изъ героическихъ временъ у разныхъ народовъ; эти миѳы образовались такимъ образомъ, что всемірныя идеи, волновавшія человѣчество, приложены были къ одному опредѣленному индивидууму, между тѣмъ какъ истинный носитель этихъ идей, истинный чудотворецъ и настоящій Христосъ, есть цѣлое человѣчество. Въ своемъ христіанскомъ ученіи вѣры Штраусъ старался показать впослѣдствіи, какъ христіанскія догматы должны развиваться вслѣдствіи присущихъ имъ противорѣчій,

чтобы наконецъ разрѣшиться въ новыя философскія идеи. Этому миѳическому религіозному воззрѣнію противорѣчилъ Б. Бауэръ тѣмъ, что онъ въ евангелическихъ повѣствованіяхъ видѣлъ не произведенія цѣлаго сознанія эпохи, но произведенія отдѣльныхъ писателей, жившихъ спустя нѣсколько столѣтій послѣ Христа (исторія евангелическихъ синоптиковъ); въ историческомъ Христѣ Бауэръ видѣлъ поднятаго до небесъ, отрѣшившагося отъ себя человѣка, ставшее Богомъ Я, которое разрушило древность и побѣдило міръ и его историческое значеніе состоитъ въ томъ, что оно необыкновеннымъ образомъ потрясло и разорвало духъ и тѣмъ вынудило его искать самосознанія съ основательностью и рѣшительностью, невозможными въ древности. «Въ религіи, говоритъ онъ, человѣкъ погибъ самъ за себя, и его существо, которое было отнято у него и перенесено на небо, стало несуществомъ, нечеловѣческимъ, негуманнымъ. Критика есть кризисъ, который прекращаетъ болѣзнь человѣчества и заставляетъ его снова познавать себя». Съ этимъ отчасти сходны воззрѣнія Фейербаха, только онъ дошелъ до нихъ другимъ путемъ, именно тѣмъ, что онъ точно разложилъ религіозныя представленія человѣка и видѣлъ въ нихъ только объективированіе человѣческихъ чувствъ, желаній и потребностей; такъ напр. Богъ для него есть не что иное, какъ законъ разума, т. е. пониманіе Бога есть олицетвореніе отвлеченной разумной дѣятельности; возвращеніе человѣка отъ абстрактной дѣятельности разсудка къ движеніямъ чувства и состраданія представляется подъ видомъ воплощенія Бога, а тайна троичности есть только выраженіе для той истины, что человѣкъ только чрезъ сознаніе другаго ему подобнаго существа можетъ достигнуть полнаго самосознанія. Что въ религіи первое, т. е. Богъ, то на дѣлѣ есть второе, потому что онъ есть только представленное образно существо человѣка; первое дѣйствительно есть человѣкъ, и поэтому первымъ и высшимъ закономъ должна быть любовь человѣка къ человѣку. — Это обоготвореніе человѣка есть естественное, хотя и одностороннее слѣдствіе изъ того воззрѣнія Гегеля, что только въ человѣческомъ духѣ абсолютный духъ достигаетъ самосознанія и приверженцы этого направленія утверждаютъ, что они только вывели настоящія слѣдствія изъ Гегелевской системы. Къ этимъ юнымъ гегеліанцамъ, послѣднею цѣлью которыхъ было совершенное преобразованіе религіозныхъ, политическихъ и соціальныхъ отношеній, принадлежали кромѣ названныхъ еще главнымъ образомъ Ватке, Руге и эстетикъ Вишеръ. Представители ихъ воззрѣній въ области теологіи обыкновенно обозначаются названіемъ «тюбингенской школы».

Гербартовская философія, сначала совершенно помраченная блескомъ идеалистическихъ системъ, имѣла первое время только весьма немного послѣдователей. Старѣйшимъ ученикомъ Гербарта былъ математикъ Дробищъ, который оказалъ услуги математической части Гербартовскій психологіи и обработывалъ логику и религіозную философію; за нимъ слѣдовалъ Гартенштейнъ, издатель полнаго собранія сочиненій Гербарта. За тѣмъ къ послѣдователямъ Гербарта, хотя выходившимъ изъ самостоятельныхъ воззрѣній, могутъ быть причислены Грипенкерль, который особенно занимался эстетикой, Тауте, разработывавшій религіозную философію, Стрюмпель, Бобрикъ и др., но прежде всѣхъ Вайцъ, который превосходно развилъ Гербартовскую психологію и педагогику. Дальше всѣхъ удалялся отъ воззрѣній Гербарта и занялъ среднее положеніе между идеализмомъ и реализмомъ Г. Лоце, который отличается особенно ясностью и элегантностью изложенія и потому причисляется къ значительнѣйшимъ философамъ настоящаго времени, тѣмъ болѣе, что онъ, какъ показываетъ его «медицинская психологія», обладаетъ обширными естественными познаніями,

Направленію, существенно отличному отъ Гербартовскаго, хотя во многихъ пунктахъ и сходному съ нимъ, слѣдовали нѣкоторые философы, настаивавшіе, въ противоположность Гегелевской философіи, на строгомъ отдѣленіи понятій, образовавшихся только въ нашемъ мышленіи, отъ реальностей, существующихъ независимо отъ насъ, и поставлявшихъ задачу философіи въ дальнѣйшемъ развитіи начатой Бэкономъ эмпирической обработки философскихъ проблемъ; сюда принадлежатъ Группе и Бенеке, также и Фехнеръ, который особенно старался съ философской точки зрѣнія защищать ученіе физиковъ объ атомахъ.

Ново-гегеліанская школа, обыкновенно теперь называемая идеально-реалистическою, нашла своихъ первыхъ представителей въ К. Г. Вейссе и Фихте младшемъ (сынъ І. Г. Фихте). Оба они, хотя и расходятся въ своихъ воззрѣніяхъ на значеніе Гегелевской логики и на отношеніе Бога къ міру, но согласны въ томъ, что ихъ философія есть теизмъ, т. е. что они смотрятъ на личнаго Бога какъ на основаніе міра и самый міръ представляютъ происшедшимъ изъ него вслѣдствіе свободнаго акта его воли. Богъ, по мнѣнію ихъ, столько же имманентенъ сколько и трансцендентенъ и потому отдѣльныя вещи нужно принять какъ съ ихъ идеальной такъ и реальной стороны. Фихте смотритъ на вещи какъ на мысли Бога. Этому же направленію, которое все больше и больше приближается къ дуалистическому міровоззрѣнію раціонализма,

принадлежатъ еще М. Виртъ, Фишеръ, Бранисъ, Е. Рейнгольдъ (сынъ кантіанца) и Ульрици.

Попытка примирить идеализмъ и реализмъ была сдѣлана Тренделенбургомъ; онъ понимаетъ движеніе и цѣль какъ дѣятельности, тождественныя мышленію и бытію, а осуществленіе идеальнаго въ реальномъ видитъ въ томъ, что цѣль, т. е. предвидящая мысль и управляющая воля, становится началомъ иногда слѣпыхъ движеній. «Логическія изслѣдованія» Тренделенбурга представляютъ самое основательное логически-метафизическое сочиненіе изъ всѣхъ, какія появлялись послѣ Гегеля и Гербарта.

Въ послѣднее время часто вспоминали,—и не безъ основанія— уже давно почти совершенно забытую своебразную систему А. Шопенгауэра, который, выходя изъ Кантовскихъ воззрѣній, смотритъ на міръ какъ на волю и представленіе, т. е. проводитъ мысль, что всѣ вещи извнѣ суть представленія, а извнутри воля, именно слѣпая воля существовать, и что всѣ отдѣльныя воли совпадаютъ въ общую волю обнимающую всю природу; также странно и его нравственное ученіе, которое вслѣдствіе того, что дѣлаетъ отрицаніе воли принципомъ морали, получаетъ мрачный и отталкивающій характеръ.

Интересно по соединенію слѣпой христіанской вѣры въ авторитетъ съ философіею, похожею на позднѣйшія воззрѣнія Шеллинга, «христіанское ученіе о правѣ и государствѣ» Шталя; въ этомъ сочиненіи съ удивительною послѣдовательностью и съ помощью пустаго софистическаго искусства вся философія права построена на христіанскихъ догматахъ. Шталь требуетъ отъ философіи прежде всего признанія историческихъ фактовъ искупленія человѣчества воплотившимся Богомъ и считаетъ необходимымъ условіемъ философскаго мышленія не только разсудокъ и разумъ, но еще особенный даръ освобождаться отъ настоящаго падшаго состоянія нашего сознанія и возвращаться къ первобытному сознанію, гдѣ все созерцается въ Богѣ; этотъ даръ зависитъ отъ возрожденія.

Если мы еще разъ окинемъ взоромъ всю область философіи въ ея историческомъ развитіи, которое мы кратко представили, то мы увидимъ три различныя пониманія философскихъ проблемъ, постоянно повторяющіяся и возникающія въ болѣе зрѣломъ и совершенномъ видѣ; первое—дуалистическое міровоззрѣніе, которое принимаетъ двѣ совершенно раздѣленныя области бытія, духовную и тѣлесную; второе—монадологическое, которое въ основаніи множества

явленій предполагаетъ множество первоначальныхъ сущностей; третье пантеистическое, которое имѣетъ принципомъ единство всего существующаго; кромѣ того можно еще считать особеннымъ направленіемъ субъективный идеализмъ.

Дуалистическая философія въ первый разъ является у Анаксагора, хотя еще въ очень грубой формѣ; его «духъ» есть только послѣднее начало движенія, для котораго нѣтъ объясненія въ атомистической системѣ. Въ гораздо совершеннѣйшемъ видѣ она является у Аристотеля; у него «первый двигатель», абсолютный духъ какъ чистая разумность, какъ мышленіе мышленія противополагается безформенной и безвидной матеріи, которая получаетъ отъ него свои опредѣленія. Въ средніе вѣка главнымъ представителемъ дуализма былъ Картезій, у котораго двѣ субстанціи, мышленіе и протяженіе, конечно должны соединяться въ Богѣ, однако во всей системѣ онѣ совершенно остаются разъединенными. Разрѣшеніемъ трудностей, которыя возникаютъ изъ этого рѣзкаго разъединенія занимались ближайшіе ученики Картезія, особенно Гелинксъ и Мальбраншъ, другимъ путемъ Локе и послѣ него англійскіе и французскіе эмпирики и сенсуалисты. Новѣйшая философія не имѣла ни одного представителя дуалистическихъ воззрѣній, если не считать популярной философіи Вольфа и если считать субъективный идеализмъ особеннымъ направленіемъ; однако къ дуализму также точно можно причислять теистическія системы идеально-реалистической школы, какъ и систему Картезія.

Монадологическую философію мы встрѣчаемъ въ первый разъ, если не считать ученіе объ оміомеріяхъ Анаксагора, въ атомистикѣ Левкипа и Демокрита; по этому ученію основаніе міра составляетъ множество безконечно малыхъ тѣлъ опредѣленной величины и вида; эта теорія особенно развита была эпикурейцами. Къ монадологическимъ же можно причислить и систему Платона, который множество идей представляетъ какъ истинно сущее, духовный міръ, который только несовершеннымъ образомъ обнаруживается въ мірѣ явленій. Между тѣмъ какъ такимъ образомъ элементы существующаго у Демокрита были чисто тѣлесны, у Платона чисто духовны, они имѣютъ смѣшанную сущность въ ученіи о монадахъ Лейбница. Его монады имѣютъ внутреннія состоянія, которыя образуютъ рядъ ступеней отъ безсознательнаго чувства до ясной дѣятельности разума. Напротивъ совершенно просты реальности Гербарта, который не прибѣгая ни къ какому другому принципу объяснялъ все разнообразіе духовнаго и матеріальнаго міра только простыми качествами этихъ простыхъ первыхъ сущностей.

Первая пантеистическая философія есть ученіе элеатовъ (потому что космогеніи древнихъ іонійцевъ едва ли заслуживаютъ названіе философскихъ системъ) и ученіе объ общемъ теченіи всѣхъ вещей и ихъ происхожденіи изъ первобытнаго огня у Гераклита. Конечно все это были весьма неудовлетворительныя попытки представить міръ какъ единство; потому что объясненія, которыя даетъ Гераклитъ о происхожденіи вещей изъ огня и ихъ возвращеніи къ нему, въ высшей степени поверхностны и неясны. Элеаты представляютъ міръ какъ одно, чтобы избѣжать противорѣчій, которыя они видѣли во множествѣ отдѣльныхъ вещей; однако они не сказали ничего опредѣленнаго о настоящей сущности этого одного и не объяснили возможности обманчиваго вида множественности, являющейся намъ въ мірѣ. Уже гораздо выше стоитъ матеріалистическій пантеизмъ стоиковъ, которые считали міръ однимъ одушевленнымъ существомъ, а божество—жизненною силою, одушевляющею и согрѣвающею его; эту жизненную силу впрочемъ они понимали чисто чувственно какъ теплый воздухъ, и только совершеннымъ отрицаніемъ всего нематеріальнаго хотѣли избавиться отъ неизбѣжнаго другимъ путемъ противорѣчія между духовнымъ и тѣлеснымъ. Совершенно другой характеръ носитъ пантеизмъ неоплатониковъ. Чтобы избавиться отъ противоположности между чувственною и духовною природою, они принимали первобытное одно, которое должно заключать въ себѣ всѣ противоположности; естественно это одно невозможно мыслить, поэтому неоплатоники не даютъ ему ни одного предиката, не стараются понять его мыслью, но возносятся къ нему въ фантастическихъ мечтаніяхъ; естественно они не могутъ понять происхожденія міра и только представляютъ его наглядно въ темныхъ образахъ. Значительнѣйшимъ представителемъ пантеистической философіи въ періодъ до Канта былъ Спиноза, котораго Богъ, абсолютная субстанція, соединяетъ въ себѣ мышленіе и протяженіе какъ свои аттрибуты, которые выражаютъ двѣ раздѣленныя только для конечнаго мышленія стороны своего недѣлимаго существа; между тѣмъ какъ формы или модусы, на которыхъ основывается существованіе внѣшняго міра, совершенно случайны. Совершенно обратнымъ спинозизмомъ, т. е. выходившимъ изъ духовнаго, была, какъ уже замѣтилъ Якоби, философія тождества Шеллинга. Этотъ философъ, опираясь на всѣ различныя пантеистическія системы, существовавшія до него, дѣлалъ нѣсколько попытокъ понять единство, стоящее выше земныхъ противоположностей, и своимъ новымъ направленіемъ, принятымъ къ концу жизни, доказалъ, что это единство лучше можно чувствовать, чѣмъ пони-

мать, что объ немъ гораздо скорѣе можно наговорить много остроумныхъ вещей, чѣмъ сказать ясное слово. Если называть пантеизмомъ и философію Гегеля, чему противится часть Гегелевской школы, то ее можно назвать логическимъ пантеизмомъ, потому что она происхожденіе и образованіе природы и духа представляетъ въ сущности какъ мыслительный процессъ абсолютнаго.

Особенное положеніе подлѣ этихъ различныхъ направленій занимали философскія системы Канта и Фихте. Оба философа, подобно Сократу и многимъ изъ его послѣдователей, придавали философіи въ сущности нравственный интересъ и чтобы твердо поставить нравственную свободу индивидуума представляли весь міръ внутренней сущностью, высшее назначеніе которой быть обьектомъ долга, и они не боялись противорѣчій, въ которыя они входили этимъ съ обыкновеннымъ и естественнымъ мышленіемъ.

Если мы спросимъ теперь, какая же философія истинна или по крайней мѣрѣ какая изъ нихъ самая удовлетворительная, то на этотъ вопросъ нельзя отвѣтить иначе какъ такъ: ни одна изъ философскихъ системъ не можетъ вполнѣ удовлетворить стремленію человѣка къ чистой истинѣ; каждая имѣетъ пунктъ, на которомъ можно сказать съ Парменидомъ:

Здѣсь оканчивается для тебя ученіе и познаніе истины,
И отселѣ ты внимаешь уже мнѣніе смертнаго.
Слушай его, и узнавай обманчивое украшеніе моихъ рѣчей.

Дуализмъ напрасно старался сдѣлать понятнымъ дѣйствіе духа на тѣло; монадологическая и пантеистическая философія не могли придти въ согласіе съ обыкновеннымъ воззрѣніемъ на міръ, которое повелительно дѣйствуетъ на насъ и которое представляетъ вещи какъ множество, но не какъ множество простыхъ существъ; даже возвышенное и благотворное нравственное дѣйствіе на насъ субъективнаго идеализма не можетъ глубоко убѣдить насъ въ томъ, что міръ есть только продуктъ нашего представленія. Что же должна дѣлать исторія философіи? Она должна показать только пути, которыми человѣческій духъ стремился къ цѣли познанія истины; цѣль сама лежитъ въ безконечной дали и должна оставаться скрытою въ туманѣ до тѣхъ поръ пока нашъ духъ носитъ на себѣ оковы конечности. Какъ ни велико стремленіе человѣка къ полной, нераздѣльной истинѣ, но единственная цѣна, которою онъ можетъ купить ее, еще гораздо выше; эта цѣна есть исканіе и изслѣдованіе истины, въ которомъ заключается все достоинство и величіе человѣческаго рода. Истина можетъ наполнить цѣлую жизнь чело-

вѣка только какъ высокая цѣль, къ которой духъ подходитъ все ближе, но никогда не можетъ достигнуть ее вполнѣ; эта цѣль можетъ оторвать его отъ оковъ чувственнаго міра и возвысить его душу надъ всѣмъ низкимъ и обыденнымъ; только въ этомъ смыслѣ къ истинѣ примѣняется прекрасное изреченіе:

Истина сдѣлаетъ васъ свободными!

КОНЕЦЪ.

ИЗДАНІЯ О. И. БАКСТА.

Печатаются:

Нейманнъ, Исторія Американскихъ Соединенныхъ Штатовъ, выпуски 2 и 3.
Дрэперъ, Исторія умственнаго развитія Европы, вып. 2, 3 и 4, или окончаніе 1-го тома и весь 2-й томъ.
Гельмгольцъ, Общепонятныя статьи по естественнымъ наукамъ
Вирховъ, О національномъ развитіи и значеніи естественныхъ наукъ.
Фарадей, Естественная исторія свѣчки.
Гервинусъ, Исторія девятнадцатаго вѣка, т. 4.
Кетле, Человѣкъ и развитіе его способностей, или опытъ общественной физики, т. 2.
Гелленбахъ, Законы соціальнаго движенія.
Блунтшли, Исторія государственнаго права и политики.
Гердингъ, Краткое руководство къ Технологіи.
Одлингъ, Курсъ практической химіи.
Гофманъ. Введеніе въ изученіе новѣйшей химіи, экспериментальной и теоретической.
Гессе, Аналитическая Геометрія на плоскости.

ИЗДАНІЯ О. И. БАКСТА.

Продаются во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и въ типографіи О. И. Бакста:

Въ Стремянной, домъ № 14-й.

Дрэперъ, Исторія умственнаго развитія Европы. Цѣна за 2 тома 4 р.
Гервинусъ, Исторія девятнадцатаго вѣка. (Перев. Антоновича). Цѣна 1-го тома **2 р.**; 2-го—**2 р. 75 к.**; 3-го—**2. р.**, и Введенія—**75 к.**
Гарнье-Паже, Исторія революцій 1848 г. Цѣна 1 тома (Итальянская революція) **1 р. 50 к.** 2 и 3 (Французская февральская революція) **2 р. 75 к.**
Нейманнъ, Исторія американскихъ Соединенныхъ Штатовъ. Цѣна 1 выпуска **75 к.** (съ билетомъ на 2 и 3 вып. **2 р.**)
Шерръ, Всеобщая исторія литературы. (перев. А. Пыпина). Цѣна **3 р.**
Пыпинъ и **Спасовичъ,** Обзоръ исторіи славянскихъ литературъ. (Приложеніе къ Всеобщей исторіи литературы Шерра). Цѣна **2 р. 50 к.**
Геттнеръ, Исторія французской литературы восемнадцатаго вѣка. (Перев. А. Пыпина). Ц. **2 р.**
Пфейферъ, Объ ассоціаціи. Настоящее положеніе рабочаго класса и чѣмъ онъ долженъ быть? (Перев. Антоновича). Цѣна **1 р.**
Бауэръ, Исторія философіи. (Перев. М. Антоновича). Цѣна **2 р.**
Кетле, Человѣкъ и развитіе его способностей, или опытъ общественной физики. Томъ I. Цѣна **1 р.**
Риттеръ, Исторія землевѣдѣнія. Цѣна **1 р. 25 к.**
Грове, Соотношенія физическихъ силъ. Цѣна 1 р.
Фарадей, Силы природы и ихъ взаимныя отношенія. Ц. **80 к.**
Мори, Физическая Географія. Цѣна 80 к.
Шлейденъ, Древность человѣческаго рода, происхожденіе видовъ и положеніе человѣка въ природѣ. Изданіе второе. Съ прибавленіемъ лекціи академика Бера, «О древнѣйшихъ обитателяхъ Европы». Цѣна **40 к.**
Гексли, О причинахъ явленій въ органической природѣ. Цѣна **60 к.**
Эстерленъ, Популярныя гигіеническія письма. Цѣна 1-го выпуска **75 к.** (съ билетомъ на 2-ой и 3-й выпуски **2 р.**)
Одлингъ, Руководство къ химіи, описательной и теоретической. Томъ I. Цѣна **1 р. 50 к.**
Вюрцъ, Лекціи по нѣкоторымъ вопросамъ теоретической химіи. Цѣна **90 к.**
Шпиллеръ, Общій курсъ физики. Ц. **1 р.**
Худяковъ, Русская книжка. Цѣна **30 к.**
** Разсказы о старинныхъ людяхъ. Выпускъ I.—Индѣйцы и Египтяне. Цѣна **15 к.**
Классическіе Иностранные Писатели. Вышли 4 книжки. Цѣна каждой книжки 1 р.
Ж. Ж. Руссо, Исповѣдь. Ц. 2 р.
Бухгеймъ, Руководство къ Фармакологіи. Изд. второе. Ц. **3 р 50 к.**
Гехтъ, Очеркъ исторіи еврейскаго народа. Цѣна **1 р.**

